



IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy Pakistan

JULY 1960

IN THIS ISSUE

Iqbalian School of Educational Philosophy .	<i>Dr. Syed Abdullah</i>
Character-Portrayal in Iqbal's Poetry .	<i>Mahirul Qadri</i>
Philosophy of Iqbal . . .	<i>Dr. M. Rafiuddin</i>
Iqbal's Concept of Shari'ah . . .	<i>Khurshid Ahmad</i>
Iqbal and Mysticism . . .	<i>Manzoor Ahmad</i>

**THE IQBAL ACADEMY, PAKISTAN
KARACHI**

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy, Pakistan

THIS Journal is devoted to research studies on the life, poetry and thought of Iqbal and publishes articles which explain, elucidate, or develop Iqbal's ideas on politics, ethics, education, history, economics, philosophy, sociology, psychology, literature, art, comparative religion, Islamics, etc., or otherwise deal with subjects in which Iqbal was interested.

Published alternately

in

English and Urdu

SUBSCRIPTION

(for four issues)

Pakistan

Foreign countries

Rs. 8/-

£ 1

PRICE PER COPY

Rs. 2/-

5 s.

All contributions should be addressed to the Editor,
Iqbal Review, 84, Pakistan Secretariat, Karachi.

Published by Dr. Mohammad Rafiuddin, Director, Iqbal Academy, Pakistan,
Karachi and printed by him at Inter Services Press, Karachi

محی الدین ابن عربی نے اس طرح ادا کیا تھا: ”ان الحق لا يعطيه الا ما اعطا عينه“^{۱۶}۔ یعنی حق تعالیٰ شے کو وہی عطا کرتا ہے جو اس کے عین کا تقاضا ہے۔

انسان کی فطرت یا ماہیت، اس کی قابلیات یا اس کے اقتضات معلوم الہی ہونے کی وجہ سے غیر محکوم ہیں اسی لئے ان کو اختیار اور آزادی حاصل ہے۔ اسی کو اقبال نے قابل تحقق امکان کے ظہور سے تعبیر کیا ہے اور یہی مستقبل کا وہ کھلا ہوا امکان ہے جس میں ہونے والا کوئی واقعہ کسی خارجی جبر سے وجود میں نہیں آتا۔ بات اتنی ہے کہ یہ مسئلہ موجودہ زمانے کے اقتضات کے مناسب ایک پرانی حقیقت کا نیا بیان ہے جن کے مابین دراصل کوئی بنیادی فرق موجود نہیں ہے۔

Mir Waliuddin, Quranic Sufism, p. 130. -1

زندگی کی اس ستیزہ کاری میں جہد و عمل پر ان کا ایمان تھا اور غالباً اسی وجہ سے انہوں نے ایک وحدتی (Monistic) نظام کی بجائے ایک کثرتی (Pluralistic) نظام کا خاکہ پیش کیا جہاں پر حقیقی انا حقیقی آزادی اور ارادہ کے ساتھ موجود ہیں۔ کسی شے کی تقدیر ایک نہ لٹنے والی مقسوم نہیں ہے جو خارج سے جبری طور پر عائد کردی گئی ہو بلکہ خود شے کی اندرونی رسائی اور اس کے قابل تحقق امکانات ہیں جو اس کی فطرت میں پوشیدہ تھے۔

جہاں تک جبر و قدر کی اخلاقی متضمنات کا سوال ہے تو اخلاق زندگی کے لئے نہ تو کلی جبر ہی ضمانت ہے اور نہ کلی قدر۔ وہ تو جبر و قدر کے بین بین ایک حیثیت ہے جس کو ہم ذاتی قدریت (Self - Determinism) کہہ سکتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ہمارے افعال و اعمال علت و معلول کے میکانیکی نظام کے سلسلے کی ایک کڑی نہیں ہیں بلکہ وہ خود ذات فاعل سے متعین ہوا کرتے ہیں۔ جبر و قدر کی تفصیلی بحث کا یہ موقعہ نہیں ہے لیکن اقبال کے فلسفے اور فلسفہٴ وحدۃ الوجود میں جبر و قدر کا جو فرق پہلی نظر میں ہم کو معلوم ہوتا ہے وہ اپنے عملی نتائج کے لحاظ سے کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ اس میں شک نہیں کہ دونوں فلسفوں میں ما بعد الطبیعیاتی پس منظر کا فرق موجود ہے اور اس میں غالباً اقبال کے پیش نظر فلسفہٴ قدر کی رعایت بھی شامل رہی ہوگی، لیکن وجودی فلسفہ کے نزدیک بھی اعتبارات محض نظر کا دھوکہ نہیں ہیں۔ ان کو بھی حقیقت کی ترتیب (Hierarchy) میں ایک مقام حاصل ہے۔ اسی فرق مراتب و اعتبارات سے اخلاق احکام کا صدور ہوتا ہے اور یہی اخلاقی حس کا منبع اور ماخذ قرار پاتا ہے۔

اس بات کا شعور کہ ہم قوت ارادہ کے مالک ہیں، چاہے بنیادی حقیقت (Ultimate Reality) کے نقطہٴ نظر سے صداقت عالیہ نہ ہو لیکن ہمارے اپنے مقام کے نقطہٴ نظر سے اس بات کی کافی ضمانت ہے کہ ہماری آزادی واقعی آزادی ہے اور ہمارا اختیار واقعی اختیار۔ اسی لئے جہاں تک اخلاقی مسئلہ کا تعلق ہے فلسفہٴ اقبال اور فلسفہٴ وحدۃ الوجود اپنے عملی نتائج کے اعتبار سے یکساں ہیں اور دونوں میں کوئی بنیادی تنازع موجود نہیں ہے۔

جہاں تک جبر و قدر کی ما بعد الطبیعیات کا سوال ہے اس میں بھی بیان اور الفاظ کے فرق کے علاوہ دونوں بڑی حد تک مماثل ہیں۔ اگر اعتبار اقبال کے نزدیک قابل تحقق امکانات کا ظہور ہے تو لازماً سوال یہ پیدا ہوگا کہ ان امکانات کی خود نوعیت کیا ہے؟ جبر و قدر کا مسئلہ اسی پر منحصر ہے کہ آیا یہ امکانات انائے کامل کی تخلیق ہیں یا نہیں؟ پہلی صورت میں فرد کی آزادی کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اور اگر یہ امکانات غیر مجموع اور غیر مخلوق ہیں، جیسا کہ اقبال کے مبیاق و سباق سے ظاہر ہوتا ہے اور ان کا ظہور خدا کی فعلیت کے ساتھ ہو رہا ہے تو پھر ذات شے پر کوئی جبر واقع نہیں ہوتا۔ اسی کو دوسرے الفاظ میں

کا فلسفہ بھی افراد کی کثرت کا قائل ہے لیکن اس فرق کے ساتھ کہ لائبنز کے جواہر میں درپچے سرے سے ہی غائب ہیں، جب کہ اقبال کے افراد کھلے دریچے رکھتے ہیں۔ وحدۃ الوجود اور اقبالی فلسفہ دونوں حقیقت کے روحانی اور ایک ہونے کے قائل ہیں، دونوں ذات باری کو واجب الوجود تسلیم کرتے ہیں، دونوں کے یہاں روحانی وحدت (Spiritual Monism) کا تصور مشترک ہے لیکن فلسفہ وجود میں اس روحانی وحدت پر زیادہ زور ہے اور کثرت اس کی نظر میں اعتباری ہے حقیقی نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اعتبارات کی دنیا بھی اپنی جگہ معتبر ہے لیکن حقیقت بہر حال ایک ہی ہے اور وجود ایک ہی ہستی کا محمول بن سکتا ہے۔ یوں اگر ہم چاہیں تو اقبال کے فلسفہ کی بھی ایک وجودی تعبیر کرسکتے ہیں اور اس کو کثرت کا فلسفہ قرار دینے کی بجائے اس کی روحانی وحدت پر زور دیکر اس کو لائبنز کے کچھ شارحین کی طرح ایک روح پرست وحدتی (Spiritualist Monist) ثابت کرسکتے ہیں۔ لیکن اقبال کے مجموعی کلام اور اس کے فلسفے کے رجحان سے جو بات سامنے آتی ہے اس کے پیش نظر یہ تعبیر بعید از قیاس معلوم ہونے لگتی ہے۔ اقبال کے منشاء کے مطابق حقیقت اس کائنات میں سرایت کئے ہوئے نہیں ہے بلکہ وہ اناؤں کا ایک اجتماع ہے جس میں ہر انا ایک دوسرے سے آزاد ہے در آنحالیکہ ان سب میں ایک ہی تخلیقی روح کام کر رہی ہے۔ اناؤں کے اس مجموعے میں جو نظم و ضبط پایا جاتا ہے وہ بھی پہلے سے یا باہر سے بہ جبر نافذ کیا ہوا نہیں ہے بلکہ خود مختلف اناؤں کی جبلی اور شعوری مساعی کا نتیجہ ہے جو بد نظمی اور انتشار سے آہستہ آہستہ نظم و ترتیب کی طرف بڑھ رہا ہے۔ وحدت الوجود اور کثرت کے ان دونوں فلسفوں کے لئے عقلی دلائل کے ساتھ ہی کشفی براہیں بھی موجود ہیں جن کی بنیاد پر وجودی اور شہودی مسلكوں کی بنیادیں استوار ہوئی ہیں۔ یہاں پر بجا طور پر ہم اقبال کے فلسفے اور وجودی مسلك میں ایک بین فرق محسوس کرسکتے ہیں اور ان دونوں میں تطبیق کی کوشش لا حاصل نظر آتی ہے۔ یہ دونوں رجحانات دو مختلف وجدانوں پر منحصر ہیں اور دو مختلف فلسفیانہ ڈھانچوں کے متقاضی ہیں۔ ان دونوں مسلكوں کے مقاصد اور ذرائع بھی اسی وجہ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ ایک بقاء کا متلاشی ہے، اور فنا کو اس بقاء کا ایک نچلا درجہ تصور کرتا ہے جس سے گذر کر آدمی حقیقت تک پہنچتا ہے۔ دوسرے کے نزدیک کثرت کی یہ نظر نقص کی دلیل ہے اور کمال یہ ہے کہ کثرت نظر سے اوجھل ہو جائے اور وحدت کے سوا انسان ماسوا سے بھی بے خبر ہو جائے۔ یہاں مقصود فنا ہے جہاں وحدت کا عرفان ہوتا ہے اور حقیقت ذات کا پتہ چلتا ہے۔

۴۔ وحدت اور کثرت کا یہ اختلاف مسئلہ جبر و قدر سے براہ راست متعلق معلوم ہوتا ہے۔ اقبال قدر کے قائل تھے اور ارادہ انسانی کی عظمت کے معترف۔

دھوکا ہے اور حقیقت میں وہ ساکن ہے اور یہ کہ ایک ساعت وقت کبھی بھی ختم نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اس سے پہلے نصف ساعت کا گزرنا ضروری ہے اور اس نصف سے پہلے اس کا نصف — — — ؟ وقت گزرنے والی شے نہیں ہے یہ تو قائم ہے۔

اس وقت ان استبعادات کا حل پیش نظر نہیں ہے۔ زینو کے فلسفے سے پیدا شدہ مسائل کو اقبال کا فلسفہٴ زمان و مکان تسلی بخش طریقے پر حل کر سکتا ہے لیکن ہمیں اس وقت صرف اس سے بحث ہے کہ زمان و مکان کی ان ظاہری تحدیدات کے ماوراء کیا حقیقت کارفرما ہے؟ یہ حقیقت اقبال کے نزدیک دوران محض یا مرور (Duration) ہے۔ یہ ظاہر زمانہ کی تقسیم بندی تو وقت کے بہتے دھارے کا کٹا ہوا ایک ٹکڑا ہے اور بس۔ یہ مرور یا دوران ایک تخلیقی حرکت ہے جو مسلسل اپنے امکانات کو علمی وجہ البصیرت ظاہر کر رہی ہے۔ کیا ذات باری تعالیٰ کو پھر ہم حرکت یا قوت تخلیق کے مماثل قرار دے سکتے ہیں؟ اگر ذات باری میں حرکت ہے تو آخر کس لئے؟ کیا کسی ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف؟ اگر پہلی حالت ناقص ہے اور دوسری کامل تو اس سے ذات باری میں نقص کا وجود لازم آئے گا اور اگر دوسری ناقص ہے تو حرکت کامل سے ناقص کی طرف غیر عقلی ہوئی۔ اگر دونوں حالتیں ایک دوسرے کے عین ہیں تو حرکت بے معنی ہوگی۔ ذات باری تعالیٰ کے لئے استحالہ اگر ممکن نہیں تو پھر حرکت کی تعبیر ہم کس طرح کریں گے؟

اقبال کے نزدیک یہ پیچیدگیاں محض اس لئے پیدا ہوئی ہیں کہ ہم حرکت باری کو زمانے کے عددی تصور سے ناپنے اور جانچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ حقیقتِ عالیہ کی حرکت زمانی حرکت نہیں ہے بلکہ ان امکانات کے ظہور کا دوسرا نام ہے جو اس کی ذات میں مضمر ہیں۔ اس میں حرکت اس لئے نہیں ہے کہ وہ نقص سے کمال کی طرف پیش قدمی کر رہی ہے، یا کوئی آئیڈیل یا مقصد خارج میں موجود ہے جس کی تلاش میں وہ سرگرداں ہے، یا مطلق تصورات کی طرح یہ حرکت ایک مطلق (Absolute) حالت تک رسائی حاصل کرنے کے لئے ہے جس میں اس کے نقص کم سے کم تر ہوتے جائیں گے یہاں تک کہ وہ اپنی منزل مراد کو پہنچ جائے اور کمال مطلق کے منصب پر سرفراز ہو کر اپنی حرکت کو ختم کر دے اس لئے کہ اب اس کا مقصد حاصل ہو گیا۔ نہیں، بلکہ یہ تو اندرونی حرکت ہے اور کبھی نہ ختم ہونے والی۔ اس کا مقصد محض اظہار ہے، کسی شے کا حصول نہیں۔

۲۔ دوسرا مسئلہ وحدت و کثرت کا ہے۔ اقبال کے نزدیک زندگی کی خصوصیت مفرد ہے، کلی زندگی کوئی صفت نہیں رکھتی۔ خدا خود بھی ایک فرد ہے اگرچہ فرد کامل۔ کائنات افراد کے مجموعے سے عبارت ہے۔ لائبنز (Leibniz) کی طرح اقبال

الوہیت، حق اور خلق دونوں پر جامع ہے۔ حق کی شان تنزیہی ہے اور خلق کی تشبیہی۔ الوہیت کے تحت پہلا تنزل مرتبہ احدیت میں ہوتا ہے۔ اب وحدت کثرت میں شامل ہو جاتی ہے۔ حق کا ظہور جب الوہیت میں ہوتا ہے تو مرتبہ کمال کے ساتھ ہوتا ہے۔ جب الوہیت خلق میں ظاہر ہوتی ہے تو تغیر کے ساتھ۔ اس میں شبہ نہیں کہ تغیر اور حرکت نقائص ہیں لیکن بقول اقبال تخلیقی انا کا کمال عدم حرکت میں نہیں ہے بلکہ اس کی مسلسل فاعلیت میں مضمر ہے۔ چونکہ ذات باری تعالیٰ خود مکنتی بالذات ہے اس واسطے وہ کسی مقصد کے حصول کے لئے حرکت نہیں کر سکتی لیکن اس کی ذات میں جو بے شمار امکانات موجود ہیں انہیں ظاہر کرنے کے لئے دائمی طور پر تخلیق کرتی رہتی ہے۔

لیکن اس مسئلے کی اہمیت ایک دوسری بھی ہے جو اس بات سے کسی حد تک غیر متعلق ہے کہ یہ کائنات ابھی ناتمام ہے یا تکمیل شدہ۔ خود یہ حرکت کیا ہے؟ حقیقت کوئی جامد شے ہے یا حرکت کرتا ہوا ایک نظام؟ کیا لیل و نہار کی یہ گردش اور زمانے کے یہ تغیرات حقیقت اشیا میں داخل ہیں؟ کائنات میں حرکت دراصل دو قسم کی ہے: ایک تو یہ ظاہری حرکت جس کو ہم زمانہ کہتے ہیں اور جس کو ماضی، حال اور مستقبل میں بانٹتے ہیں۔ پہروں اور دنوں کی یہ تقسیم، گھنٹوں اور ساعتوں کا یہ شمار ہمارے ذہن کے پیدا کردہ تعینات ہیں جو ہم نے حقیقت پر چسپاں کر رکھے ہیں۔ ان میں کوئی حرکت اصلی نہیں ہے، یہ ایک سراب ہے۔ گزرتے ہوئے لمحات کی پیمائش جو ہم کسی جگہ سے من مائے طریقے پر شروع کر دیتے ہیں اس کی مثال بس ایسی ہے جیسے کسی بہتے ہوئے دریا کا کوئی حصہ یخ بستہ ہو جائے۔ یہ ساکت اور منجمد پانی اس اصل دریا کی مثال نہیں ہو سکتا جس کی حقیقت روانی ہے۔ ہماری عقل نے بھی اس روان دوان حقیقت کا ایک حصہ یخ بستہ کر کے اس کو بالوں اور دنوں میں تقسیم کرنا شروع کر دیا اور اس میں ماضی اور مستقبل کی تمیز پیدا کر دی۔ اس عقل کی مثال ایسی ہے جیسے کسی نے اپنی آنکھوں پر رنگین چشمہ لگا رکھا ہو اور اس کو دنیا کی ہر چیز رنگین نظر آ رہی ہو۔ کانٹ (Kant) نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ یہ رنگین دنیا جو تم کو نظر آ رہی ہے یہ حقیقت نہیں ہے، حقیقت اس کے پیچھے کوئی اور شے ہے جو ہم نہیں جان سکتے اس لئے کہ ہماری آنکھیں تو ظاہر ہی کو دیکھنے کی عادی ہیں۔ ہماری عقل تو زمان و مکان، کیفیت و کمیت وغیرہ کے تعینات سے باہر نکل ہی نہیں سکتی۔ تو پھر کیا ہم سمجھیں کہ یہ حرکت جو بادی النظر میں اس کائنات میں معلوم ہوتی ہے حقیقی نہیں ہے؟ کیا زینو (Zeno) کا استبعاد صحیح تھا کہ کہاں سے نکلا ہوا تیر دراصل حرکت نہیں کرتا بلکہ یہ حرکت محض نظر کا

ہوتا ہے۔ وجود خارجی کے تحلیل و تجزیہ سے ^۱ جو کچھ ہم کو حاصل ہوگا وہ ایک شعوری کیفیت سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ اور یہ فرق جو ہم خارجی دنیا اور اپنے تصورات کے مابین قائم کرتے ہیں اور یہ حکم لگاتے ہیں کہ خارجی دنیا کا وجود حسی ہے اور ذہنی دنیا کا تصوری یا تخیلی تو یہ محض ایک سراب ہے جو ذرا سے غور و فکر سے واضح ہو جاتا ہے۔ آخر خود ہماری زندگی میں ہمارا روز مرہ کا مشاہدہ ہے کہ خواب میں یا التباس نظر میں ہماری متخیلہ اس طرح ہماری نظروں کے سامنے جلوہ گر ہوتی ہے گویا کہ وہ کوئی حسی وجود ہے۔ اور اسی طرح ہمارے حسی ارتسامات بعدمین تصور اور تخیل کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ حقیقت، تصور اور تخیل میں کیفیت کا کوئی بنیادی فرق موجود نہیں بلکہ یہ ایک ہی حقیقت کے اظہار کی مختلف صورتیں ہیں۔ جب اس خارجی دنیا کے وجود کو ہم اس طرح ایک ذہن کی کرشمہ سازی میں تحلیل کر سکتے ہیں تو ہم کو علم الہی کی شان کو سمجھنے میں کوئی دقت نہیں ہوتی۔ اور نہ ہی پھر ایسا کوئی استبعاد باقی رہ جاتا ہے جس کی وجہ سے علم الہی میں ثبت شدہ حقائق کا خارجی دنیا میں ظہور کوئی انہونی سی بات معلوم ہو۔

ذات باری تعالیٰ کو اس طرح اگر علم اور ارادہ کی صفت سے متصف مانا جائے تو اس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ برآمد نہیں ہوتا کہ عمل تخلیق اس کائنات میں برابر جاری نہیں ہے۔ حرف کن سے جو تخلیقی حرکت پیدا ہوتی ہے وہ عرصہ غیر متناہی تک جاری رہ سکتی ہے۔ ارادہ، الہی علم الہی کو جس کے ادراک سے ہماری عقل عاجز ہے وجود خارجی پر ہر دم منعکس کرتا رہتا ہے اور یہی وہ صدائے کن ہے جو برابر اس کائنات میں سنی جا سکتی ہے۔

البتہ فرق صرف نقطہ نظر کا ہے۔ ایک ہی حقیقت کو اگر جزئی نظر سے دیکھا جائے تو وہ نامکمل ہے جو اپنی تکمیل کے لئے ارتقاء کے ایک لامتناہی عمل میں مصروف ہے، جو ایک جہد مسلسل ہے جس میں خوب سے خوب تر کی تلاش و تڑپ ہر ذرہ خاکی میں موجود ہے اور جو ایک متعین مقصد کی طرف برابر پیش قدمی کر رہی ہے۔ لیکن یہی حقیقت کلی نظر سے ایک کلی نظام ہے جو بہم و کمال مشخص ہے جو خود ہی رہرو ہے اور خود ہی منزل، جس کو نہ ہم حرکت سے تعبیر کر سکتے ہیں اور نہ سکون سے، اس لئے کہ حرکت اور سکون خود ہمارے عقلی تعینات ہیں جو زمانی تغیر و تبدل کو ظاہر کرتے ہیں اور اس حقیقت کلی کے لئے استحالہ ممکن نہیں ہے۔

۱۔ اگر ہم نو حقیقین (Neo - Realists) کا موقف اختیار نہ کریں اس لئے کہ وہ ”علم“ کو ایک ناقابل تجزیہ (Sui Generi) عمل سمجھتے ہیں اور ذات معلوم کے خارج میں آزاد وجود کو بنیادی مفروضہ کے طور پر مان لیتے ہیں۔

میں اس ذات باری کے درونی لاتعنات ہیں جو متواتر تخلیقی صورتوں میں جلوہ گر ہوتے رہتے ہیں۔ ہمارے جزوی نقطہ نظر سے یہ کائنات کبھی نہ ختم ہونے والا ایک عمل ہے جو ارادہ الہی کی وجہ سے ہمیشہ جاری ہے۔ علم الہی کی تحدید ہم نہیں کر سکتے۔ لوح محفوظ کی قراءت سے زبانیں عاجز ہیں اور سات سمندوں کا پانی بھی اس کی تحریر پر قادر نہیں۔ لیکن اس کے باوجود یہ کائنات علم الہی میں موجود ہے اور فلسفہ وجود کے نقطہ نظر کے مطابق اعیان ثابتہ کے خارجی وجود پر تجلی کرنے سے ظہور میں آئی ہے۔ اس لئے یہ علم الہی میں محصور اور متعین ہے لیکن خود علم الہی پر کبریٰ قید اور حد نہیں لگائی جا سکتی۔ ذات الہی کا فعل تخلیق عرصہ لامتناہی تک جاری رہ سکتا ہے۔

اس فلسفہ کا لازمی نتیجہ یہ بھی نہیں ہے کہ اس سے ہم کو ذات باری کا ایک ایسا منفعل تصور حاصل ہوتا ہے جو اس کے ارادہ اور حرکت کو ختم کر دیتا ہے اور کائنات میں تجدید کی بجائے جمود کا نظریہ پیش کرتا ہے اور خدا کا ایک ایسا جامد تصور پیش کرتا ہے جو ایک تکمیل شدہ کائنات کا 'شاعر' تو ہو لیکن فعال نہ ہو۔ اشاعرہ کی تجدید امثال کی مابعد الطبیعیات اسی قسم کے جامد تصور کے خلاف خداوند قدوس کی ہر دم فعالیت کا ایک نقطہ نظر پیش کرتی ہے جس میں سلسلہ اسباب و علل کوئی میکانیکی نظام نہیں ہے بلکہ ہر فعل کے پیچھے خدائی فعالیت کام کرتی نظر آتی ہے۔

اس فلسفہ پر البتہ ایک اعتراض اب بھی وارد ہو سکتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اس طرح کائنات کا ایک ذہنی وجود تو متحقق ہو سکتا ہے لیکن خارجی اور حقیقی وجود پایہ ثبوت کو نہیں پہونچتا۔ لیکن یہ اعتراض اس غلط فہمی پر مبنی ہے کہ خارجی اور حقیقی وجود، ذہنی وجود سے علیحدہ کوئی صفت ہے جو اشیاء میں موجود ہے اور یہ کہ ذہنی وجود غیر حقیقی ہے۔ وہ شے جس کو ہم ذہنی وجود کہتے ہیں مراتب وجود میں خود ایک مقام کی حامل ہے۔ یہ دنیا اگرچہ اعتباری ہے لیکن اس اعتبار کی شان بھی ایسی ہے کہ یہ محض موہوم نہیں بلکہ ایک مرتبہ حقیقت رکھتی ہے۔ اسی وجہ سے ہمہ اوستی فلسفہ کی طرح ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ اعتباری وجود معدوم محض ہے۔

ذہنی اور حقیقی وجود کی حقیقت کو جاننے کے لئے اگر ہم اپنے چاروں طرف کی خارجی کائنات پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ جس شے کو ہم آزاد وجود کہتے ہیں اور جو اپنی صفات اور خصوصیات کے ساتھ ہمارے شعور سے آزاد معلوم ہوتا ہے اور جس کی بناء پر ہم اپنی حسی دنیا اور تصویری و تخیلی دنیا میں فرق قائم کرتے ہیں وہ اتنا حقیقی نہیں ہے جتنا کہ بادی النظر میں معلوم

فلسفہ وحدۃ الوجود مطلق تصوریّت کا نام ہے۔ اقبال کے فلسفہ کی مابعد الطبیعیات اور نتائجیت کے تصور میں بین فرق موجود ہے۔ فلسفہ نتائجیت تو صداقت کے ایک نظریے کا بیان ہے جس کی فی نفسہ کوئی مابعد الطبیعیات نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ولیم جیمس کائنات کے بارے میں نظریہ کثرت (Pluralism) کا قائل ہے لیکن یہ نتائجیت کے فلسفے کا لازمی اور منطقی نتیجہ نہیں۔

جہاں تک وحدۃ الوجود اور اقبال کے مسلک سے اختلاف کا تعلق ہے اس کی نوعیت بہت کچھ دراصل اس کے بیان کے معنی پر منحصر ہے کہ ”یہ کائنات کوئی فعل مختتم نہیں ہے بلکہ اس سے دما دم صدائے کن فیکون آرہی ہے۔“

اس بات سے کسی کو انکار نہیں کہ ہماری نظر اس کائنات میں حرکت اور تغیر کو عیاں طور پر محسوس کرتی ہے۔ یہاں کسی چیز کو دوام و ثبات نہیں، لیکن یہ نظر ہماری نظر ہے جو ایک طرف تو زمان و مکان، کیفیت و کمیت حالت اور استعداد کے تعینات اور تجدیدات میں جکڑی ہوئی ہے اور دوسری طرف یہ نظر بہر حال جزوی نظر ہے جو کلی نظر سے مغائر رکھتی ہے۔ زمان و مکان کے تعینات کا پردہ اگر کسی صورت سے اٹھتا ہے تو اس نظر کے کلی ہونے کا ایک امکان پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن اس صورت میں بھی اس کا جزئی پہلو کم سے کم ہوتا چلا جاتا ہے اور لامحدود ارقام کی طرح وہ اپنی آخری حد کبھی حاصل نہیں کر پاتی اس لئے کہ ہر حد کے بعد ایک حد اور ہوتی ہے۔ اس لئے خداوند مطلق کی کلی نظر اور ہماری جزوی نظر میں عینیت مطلقہ کے پیدا ہونے کا کوئی امکان نہیں ہوتا۔ اقبال کے نزدیک جب انسان زمان و مکان کے اس ذہنی تعین سے آزادی حاصل کر کے وجداناً اپنی انا کے مشاہدے کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو ایک ایسی حقیقت کا وجدان پاتا ہے جو دوران محض یا مرور (Duration) ہے۔ کائنات کی حرکت کا یہی حقیقی منبع ہے اور یہی وجود کی سب سے بڑی قسم (Category) ہے جو اس وجدانی مشاہدہ سے حاصل ہوتی ہے۔ درآنحالیکہ یہ ایک کشفی امر ہے اور فلسفہ وحدۃ الوجود بھی ایک کشف ہی کی کشود ہے لیکن کائنات کے فعل مختتم نہ ہونے اور وحدۃ الوجود کے اس دعویٰ میں کہ خدائے مطلق کو اعیان ثابتہ کا علم تفصیلی حاصل ہے کوئی تضاد نہیں پایا جاتا۔ وحدۃ الوجود کا فلسفہ اس کشف کی سب سے اہم خصوصیت مشاہدہ وجدان کی ایک کلیت کو ٹھہراتا ہے جس سے اقبال بھی انکاری نہیں ہیں۔ کائنات اس معنی میں کوئی فعل غیر مختتم نہیں کہ اس میں نئے امکانات اپنے سیاق سے آزاد بلا کسی تحدید اور تعین کے عدم محض سے وجود میں آتے رہتے ہوں اور جن سے خدائے قادر بھی باخبر نہ ہو۔ یہ تو در حقیقت خود اقبال کے الفاظ

شریک ہے)۔ یہ کل کائنات افراد کے مجموعہ سے عبارت ہے اور افراد کی تعداد معین نہیں ہے۔ ہر روز نئے افراد کا اضافہ ہو رہا ہے جو اس عمل تکوین میں تعاون کرتے ہیں۔ زندگی کوئی بنی بنائی مقرر چیز نہیں ہے، اس میں نئی خواہشات کے تحت ہر لمحہ نئے تغیرات کا ہونا لازم ہے۔ یہ دائمی طور پر کچھ ہونے (Becoming) کی حالت ہوتی ہے۔ اس کی مستقل فعلیت کی وجہ سے اس کی شان یہی ہے کہ وہ ہمیشہ سفر میں رہے اور منزل پر کبھی نہ پہنچے۔ ابتدا میں زندگی ایک اندھی جلی رو کی مثل تھی اور مقصد سے قطعاً عاری تھی۔ مادہ سے متصادم ہو کر اور مزاحمت کی صلاحیت پیدا کر کے اس نے ارتقاء کا زینہ چڑھنا سیکھا۔ دشت وجود میں بہت کچھ ٹھوکریں کھانے کے بعد اس نے اعمال کی قدر و قیمت میں فرق کرنے کی عادت ڈالی۔ قدر کا یہ شعور زندگی کا سب سے بڑا انقلاب تھا اور اس کی سب سے بڑی متاع عزیز۔ اب قدر کا دامن عالم تکوین کے ساتھ بندھ گیا اور ہر ایسے تغیر کے لئے جو زندگی کو فراوانی بخشنے قدر (Value) بحیثیت ایک منہاج اور مقصد کے ہو گئی۔ اسی قدر آفرینی کی بدولت انسان میں یہ احساس بیدار ہوا کہ کائنات کی ہر چیز ابھی ناتمام ہے اور اپنی تکمیل کے لئے سعی کی محتاج ہے۔

وحدة الوجود اور اقبالی فلسفے کے اختلاف کا اگر آپ تاریخی سراغ لگانا چاہیں تو آپ کو یونانی فلسفے میں ان دونوں کی مثالیں آسانی سے مل جائیں گی۔ Being اور Becoming کے مسائل اور ان کے ماننے والے وہاں پر بھی اپنے معرکہ الارا دلائل کے ساتھ موجود ہیں۔ ہیر، اکیٹس (Heraclitus) کے نزدیک انسان ایک ہی دریا میں دو مرتبہ قدم نہیں رکھ سکتا، زندگی بدلتے ہوئے حالات کا ایک دوسرا نام ہے۔ حقیقت کوئی منجمد شے نہیں ہے۔ یہ ایک سیال ہے جو ہر دم حرکت میں ہے۔ اسی نظریہ کی بازگشت موجودہ زمانہ میں تصوریت مطلقہ (Absolute Idealism) اور نتائجیت پسندوں (Pragmatists) کے نظریات میں ملتی ہے۔ ولیم جیمس (William James) کے نزدیک یہ کائنات کوئی تراشیدہ کائنات (Block Universe) نہیں ہے جو مکمل ہو، اس میں حقیقی تبدیلی ہوتی رہتی ہے۔ زندگی میں نئے نئے حادثات رونما ہوتے رہتے ہیں، حقیقت کو مختلف مراحل سے گزرنا پڑتا ہے اور یہی تگ و دو زندگی کی اصل ہے۔ مطلق تصوریت کے پیش کردہ نظام سے ولیم جیمس کے نزدیک ایسی مختتم کائنات کا تصور حاصل ہوتا ہے جو ایک منجمد شے (Block Universe) معلوم ہوتی ہے۔ اس تصور میں حقیقت کی سیما کی کیفیت کی کوئی گنجائش نہیں ہے جہاں اشیاء تغیر پذیر ہیں، ان میں نمو ہے اور تخلیق کے نئے امکانات پوشیدہ ہیں۔

اقبال کے فلسفہ اور نتائجیت میں اس طرح یک گونہ مماثلت تو ضرور پائی جاتی ہے لیکن مجموعی طور پر اقبال کا فلسفہ نتائجیت کا فلسفہ نہیں ہے اور نہ ہی

ازل سے موجود ہیں اور ان پر حدوث زمانی اور مکانی کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اسی لئے انکو غیر مخلوق کہا جاتا ہے۔ فعل تخلیق ان اعیان کے خارج میں انکشاف کا دوسرا نام ہے۔ جو چیزیں خارج میں ہم کو نظر آرہی ہیں وہ پہلے سے علم الہی میں موجود تھیں۔ اللہ تعالیٰ نے جب تخلیق کا ارادہ کیا تو ”کن“ کہہ کر ان کو عالم مرئی میں ظاہر فرما دیا۔ کن کے مخاطب یہی اعیان ثابتہ تھے۔

ان عیان ثابتہ کے ظہور کی حقیقت کیا ہے؟ یا دوسرے الفاظ میں تخلیق عالم کی ماہیت کیا ہے؟ یہ معلوم سے موجود کس طرح ہوا؟ اس بارے میں مسلک وجود کے قائلین کہتے ہیں کہ اشیا عدم محض سے وجود میں نہیں آسکتیں اس لئے کہ عدم سے عدم ہی پیدا ہوا ہے۔ اور نہ ہی عدم محض مختلف اشیا کی صورتیں اختیار کرتا ہے اسلئے کہ از روئے تعریف عدم کوئی وجود نہیں ہے جیسا کہ موجودہ زمانے کے بعض وجودی مفکرین (Existentialists) سمجھتے ہیں۔ اور نہ ہی خود ذات خداوندی مختلف صورتوں میں تقسیم ہو سکتی ہے اس لئے کہ اس سے خداوند تعالیٰ کی ذات میں تکثر لازم آئے گا اور اسی سے پھر حلول بھی ثابت ہوگا۔ اس عالم کی تخلیق کی ایک ہی جائز صورت ممکن رہ جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ تخلیق ان صور علمیہ پر جو ذات باری میں پہلے سے موجود تھے ایک قسم کی تجلی یا مثل ہے جس کی وجہ سے یہ اعیان اپنی استعداد اصلی کے مطابق وجود سے فیضاب ہو رہے ہیں۔

فلسفہ وحدۃ الوجود کے اس اجالی بیان کے بعد ہم ان اختلافات کو متعین کر سکتے ہیں جو اقبال کے فلسفے اور اس فلسفے کے مابین پائے جاتے ہیں۔

(۱) فلسفہ وحدۃ الوجود حقیقت کا ایک تکمیل شدہ تصور پیش کرتا ہے جب کہ فلسفہ اقبال میں یہ کائنات ابھی تکمیلی مراحل سے گزر رہی ہے۔

(۲) فلسفہ وحدۃ الوجود جیسا کہ اس کے نام ہی سے ظاہر ہے ایک فلسفہ وحدت ہے جب کہ اقبال کا نقطہ نظر کثرت کا ہے۔

(۳) فلسفہ وحدۃ الوجود میں انسانی ارادہ کی آزادی کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اقبال ”انا“ کی حقیقی آزادی کو تسلیم کرتے ہیں۔

ذیل کی سطور میں انہی نکات کی تنقیح کی گئی ہے۔

(۱) اقبال کے خیال میں یہ کائنات کوئی فعل مختتم نہیں ہے بلکہ ابھی مراتب تکمیل طے کر رہی ہے۔ اس لئے اس کے متعلق کوئی بات قطعی اور ادعائی طور پر نہیں کہی جاسکتی۔ عمل تخلیق جاری ہے (اور انسان اس میں

۱۔ دیکھئے :

Mir Waliuddin, Quranic Sufism, Published by Motilal Banarsidas, Delhi

اور ظہور عدم بنور القدم مرتبہ از مولانا اشرف علی تھانوی۔

ہے۔ انہوں نے خود حیات مذہبی کو تین ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ پہلا دور ایمان کا، دوسرا فکر اور تیسرا یافت کا^۱۔ مذہب کی طرح تصوف بھی اپنے پہلے دور میں وہ فکری لوازمات نہیں رکھتا جن کی وجہ سے اس کو نظام فلسفہ کا نام دیا جا سکے۔ ”اسلامی الہیات کی تشکیل جدید“ کا موضوع خود ایک ایسے نظام فلسفہ کی تلاش ہے جو اسلام کو ایک فکری اور وجدانی بنیاد فراہم کر سکے۔ اس لئے یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ اقبال نہ فلسفہ کے فی نفسہ مخالف ہیں اور نہ وہ اس امکان کے خلاف ہیں کہ مذہب یا کوئی نظریہ آگے بڑھ کر فلسفیانہ شکل اختیار کرلے۔ اقبال کو اگر اختلاف ہے تو فلسفہ کی اس خاص شکل سے جو وحدۃ الوجود یا ہمہ اوست کے نام سے پیش کی جاتی رہی ہے۔ وحدۃ الوجود بجائے خود کوئی آسان فلسفہ نہیں ہے اور جس رنگ میں اس کو عموماً مسلمان صوفیائے کرام نے پیش کیا ہے وہ اس ہمہ اوستی تصور سے مماثل نہیں جو عام طور پر موضوع بحث بنایا جاتا رہا ہے۔

فلسفہ وحدۃ الوجود کی ابتداء اس حقیقت سے ہوتی ہے کہ عالم حادث بالذات اور بالزمان ہے^۲۔ اگرچہ اس حقیقت کے تسلیم کرنے میں موجودہ دور کے کچھ حقیقین (Realists) کو تامل تو ضرور ہوگا لیکن اس خیال کو عام طور پر فکر اسلامی کی تائید حاصل رہی ہے۔ البتہ اس کی تشریح و تفسیر اور اس کے ظہور کے متعلق اختلاف آراء کی گنجائش ضرور موجود ہے۔ وحدۃ الوجود کا مسئلہ یہ ہے کہ اگر عالم کو حادث بالذات اور بالزمان مان لیا جائے تو اس عالم کے ظہور کو سمجھنے کے لئے علم کی رسائی کہاں تک ممکن ہے؟ اس فلسفہ کا اجمالی بیان یہ ہے کہ تخلیق عالم سے پہلے صرف ذات حق ہی موجود تھی، باقی تمام عالم معدوم تھا۔ ذات حق کے دو مرتبے ہیں: پہلے مرتبے میں وہ ذات حق ہے جو واجب الوجود ہے اور صفات کمالیہ سے متصف، دوسرے مرتبے میں یہی ذات حق علم کی صفت سے متصف ہونے کے باعث عالم بھی ہے اور جس طرح قدرت بغیر مقدرات کے، سمع بے مسموعات کے اور بصر بے مبصرات کے ممکن نہیں اسی طرح علم بھی بغیر معلومات کے ممکن نہیں۔ یہ معلومات الہیہ وہ امکانات ہیں جنہوں نے ابھی صبح تخلیق نہیں دیکھی، جو ابھی حرف کن کے مخاطب نہیں ہوئے۔ قبل تخلیق یہ معلومات الہیہ جن کو اصطلاحاً اعیان ثابتہ کہا جاتا ہے علم خداوندی میں موجود تھیں اور چونکہ ذات حق ازل سے عالم ہے اور علم بغیر معلومات کے ممکن نہیں ہے اس لئے یہ معلومات بھی حق تعالیٰ کے ساتھ

۱۔ Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 181.

۲۔ رسالہ ظہور العدم بنور القدم - مولانا اشرف علی تھانوی صفحہ ۶۴۱ تا ۶۶۵ اور بوادر النواذر مطبوعہ کتب خانہ رحیمیہ دیوبند۔

ہے جس میں کائنات کی حقیقت سے بحث کی گئی ہے ، ایک نظریہ علم ہے جس میں علم کا مبداء اور اس کی صحت اور عدم صحت کے معیار بتلائے گئے ہیں ، ایک نظام اخلاق ہے ، ایک فلسفہ خیر و شر ہے ، ایک نفسیات ہے ، غرض وہ فلسفے کا ایک کلی نظام ہے جس کی بنیاد حقیقت ذات پر رکھی گئی ہے ۔ جس طرح ابن عربی کے مسلک کو بعض مبصرین فلاطینوس کے فلسفے کی ایک شکل قرار دیتے ہیں ، اسی طرح اقبال کا یہ فلسفہ بھی الکزیٹڈر (Alexander) جیمس وارڈ (James Ward) اور میکٹیگرٹ (McTaggart) کے فلسفوں سے مشابہ قرار دیا جاسکتا ہے^۱ ۔

اقبال کو تصوف سے فی نفسہ تو کوئی عناد نہیں معلوم ہوتا بلکہ وہ اس کو ایک نہایت عمدہ چیز سمجھتے ہیں لیکن جب یہی تصوف ایک نظام فلسفہ کی شکل اختیار کرنا شروع کر دیتا ہے تو ان کی روح بغاوت پر آمادہ معلوم ہوتی ہے ۔ اس کی کیا وجہ ہے ؟ وہ خود ایک فلسفی تھے اور اس بات سے اچھی طرح باخبر تھے کہ فلسفہ کا مسئلہ کیوں اور کس طرح پیدا ہوتا ہے اور یہ کہ چاہے وہ تصوف ہو یا اور کوئی مذہب اس کا ایک فلسفے کی شکل میں ظہور کئے بغیر کوئی چارہ نہیں ۔ انسانی فطرت میں کھوج کا جو مادہ موجود ہے وہ اس کو اعتقادات کے حلقے سے آگے بڑھا کر خود حقیقت کی جستجو پر برابر اکساتا رہتا ہے اور اسی سبب سے دنیا میں نت نئے فلسفے وجود میں آتے رہتے ہیں ۔ خود اقبال کا ”تصوف“ بھی ایک نہایت رفیع مابعدالطبیعیاتی نظام پر مبنی ہے ۔ یہی حال ابن عربی کا ہے ۔ پھر اقبال کو اس پر اصرار کیوں تھا کہ تصوف کو محض اخلاص فی العمل تک محدود رہنا چاہئے اور آگے بڑھ کر فلسفے کے میدان میں قدم رکھنا اس کے لئے مناسب نہیں ہے ؟

اس کا ایک جواب تو سیدھا سادا ہے ۔ قرن اول میں تصوف تزکیہ نفس اور اصلاح اخلاق کا ہی ایک دوسرا نام تھا اور اس میں پر پیچ فلسفیانہ موشگافیاں نہیں تھیں اس لئے اب بھی تصوف کو اپنی اصلی اور منزه شکل ہی میں رہنا چاہئے ۔ کائنات کی حقیقت کے بارے میں سراغ لگانا اس کے لئے زیبا نہیں ہے ۔ لیکن یہ ایک فطری سی بات ہے ۔ اس وقت اسلام خود بھی تو ایک سیدھا سادا مذہب تھا ۔ اس میں نہ توقہی موشگافیاں تھیں ، نہ کلامی بحثیں اور نہ فلسفیانہ تدقیق ۔ خود اقبال کا پیش کردہ فلسفہ خودی اور اس کی مابعدالطبیعیات کا اس دور میں کہیں دور دور تک پتہ نہیں چلتا ۔ لیکن یہ ایک نفسیاتی حقیقت ہے ۔ اس کا تذکرہ خود اقبال نے کیا ہے اور اس کی توجیہ بھی پیش کر دی

1. M.M. Sharif, "The Conception of God in Iqbal," *Iqbal as a Thinker*, pp. 123-126.

اور لا مزجود اللہ جو صوفیاء کے نزدیک فلسفہ تصوف کے بنیادی کلمات سمجھے جاتے ہیں حقیقت کا ایک ایسا تصور پیش کرتے ہیں جس میں انسان کی اپنی بقا کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا اور اس کی فنا ہی میں اس کی تکمیل کا راز مضمر نظر آتا ہے۔ اس کے برخلاف اقبال کا فلسفہ خودی انسانی عظمت کا اقرار کرتا ہے۔

یہ بحر شگم شدن انجام مانیست اگر او را تو در گیری فنا نیست
انسان کی خودی جبریل و سرافیل سے بھی آگے بڑھ کر خود یزدان پر کمند
آوری کرتی ہے ۱۔

اپنے اس فلسفہ خودی کے دفاع میں انہوں نے افلاطون، حافض، فلاطینوس اور ابن عربی کی سخت گرفت کی ہے۔ اس کا اظہار مجملہ انہوں نے اپنی آرا کی شکل میں مختلف مقامات پر کیا ہے۔ مثلاً ایک خط میں محمد نیاز الدین خان کو لکھتے ہیں: ”یہی فلاطونیت جدیدہ جس کا اشارہ میں نے اپنے مضمون میں کیا ہے فلسفہ افلاطون کی ایک بگڑی ہوئی صورت ہے جس کو (اس کے) ایک پیرو Plotinus نے مذہب کی صورت میں پیش کیا۔ مسلمانوں میں یہ مذہب حران کے عیسائیوں کے تراجم کے ذریعہ پھیلا اور رفتہ رفتہ مذہب اسلام کا ایک جزو بن گیا۔ میرے نزدیک یہ قطعاً غیر اسلامی ہے اور قرآن کریم کے فلسفے سے اسے کوئی تعلق نہیں ہے۔ تصوف کی عبارت اسی یونانی بے ہودگی پر تعمیر کی گئی ہے“ ۲۔ یا مثلاً ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ: ”جہاں تک مجھے علم ہے فصوص میں سوائے العباد اور زندقہ کے اور کچھ نہیں ہے“ ۳۔

”جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور نظام عالم اور حقائق باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔“ ۴

”فلسفہ تصوف“ کے متعلق اقبال کا یہ رد عمل اتنا شدید معلوم ہوتا ہے کہ اقبالیات کے ایک طالب علم کو بجا طور پر اس کی توقع ہونے لگتی ہے کہ اقبال نے اپنے نظریات کے بیان میں فلسفیانہ تشریح و توضیح کو قابل اعتناء نہ سمجھا ہوگا۔ لیکن اقبال کے کلام کے ذرا عمیق مطالعہ سے اس بات کے معلوم کرنے میں کوئی دقت نہیں ہوتی کہ اقبال نے خود ”تصوف“ کا ایک فلسفہ پیش کیا ہے جس کو وہ فلسفہ خودی کہتے ہیں۔ اس کی ایک مابعد الطبیعیات

۱۔ بہ زیر کنگرہ کبریاں مردانند فرشتہ صید و پیمبر شکار یزدان گیر

۲۔ مکتیب اقبال بنام محمد نیاز الدین خان، صفحہ ۱۔

۳۔ اقبالنامہ، حصہ اول، صفحہ ۴۴۔

۴۔ اقبال نامہ، حصہ اول، صفحہ ۵۳۔

اقبال اور تصوف — چند تنقیدات

منظور احمد

اقبال اور تصوف کے عنوان سے اردو زبان میں کئی کتابیں لکھی جا چکی ہیں اور مختلف مجلوں میں آئے دن اسی عنوان سے مضامین بھی نکلتے رہتے ہیں۔ ان کتابوں اور مضامین میں مختلف مسلک اختیار کئے گئے ہیں۔ کچھ لوگوں نے یہ بتلانے کی کوشش کی ہے کہ علامہ اقبال مجدد الف ثانی کے شہودی نظریے کے قائل تھے اور محی الدین ابن عربی کے پیش کردہ وجودی نظریے سے سخت اختلاف رکھتے تھے۔ بعض ناقدین کی رائے میں علامہ آخری عمر میں ابن عربی کے مسلک سے قریب ہو گئے تھے اور چند کے نزدیک مجدد الف ثانی اور ابن عربی کے نظریات میں چونکہ کوئی تضاد موجود نہیں ہے اور بظاہر جو فرق ہے اس کی بھی تعبیرات ممکن ہیں اس لئے اقبال کا فلسفہ خودی ان دونوں کے درمیان اسی قسم کا ایک تعبیری امتزاج ہے۔

ان سب باتوں کے باوجود ایک شے جو تقریباً ان تمام نگارشات میں مشترک ہے وہ یہ ہے کہ لوگوں نے در آنحالیکہ تصوف میں بحیثیت ایک طریق تزکیہ اور ایک مابعد الطبیعیاتی نظریہ کے امتیاز تو ضرور پیدا کیا ہے، لیکن موضوع کے برتاؤ میں ان دونوں کو خلط ملط کر دیا ہے اور تصوف کے عملی پہلو اور نتائج سے زیادہ سروکار رکھا ہے۔ یہ بات ایک فطری امر بھی ہے اس لئے کہ وجودی فلسفے کی مابعد الطبیعیات ایک مشکل مضمون ہے۔ اس پر ابن عربی کا غامض بیان اس کو اور بھی مشکل بنا دیتا ہے۔ تاہم ابن عربی کے بیان کا یہ غموض ان کے منشا کر ضرور پورا کرتا ہے اس لئے کہ یہ کتابیں ”خواص“ کے لئے لکھی گئی ہیں۔ لیکن اس سے خود فلسفہ وجود مختلف قیاس آرائیوں اور غلط فہمیوں کا ہدف بن گیا ہے۔ اقبال نے خود بھی تصوف کے عنوان سے اپنی شاعری میں بہت کچھ کہا ہے۔ ان کے سرسری مطالعے سے ایک عام آدمی جو نتیجہ نکالتا ہے وہ یہ ہے کہ اقبال تصوف کو مسلمانوں کی ترقی کی راہ میں ایک رکاوٹ تصور کرتے تھے اور یہ سمجھتے تھے کہ تصوف جمود اور بے عملی کا ایک بہانہ ہے۔ وہ خود حقیقت کے حرکی پہلو سے متاثر تھے اور زندگی کو ایک حرکت مسلسل سے تعبیر کر کے ارتقاء لامتناہی اور جہد متواتر کے قائل تھے۔ ذکر نیم شبی، مراقبے اور سرور ان کی نظر میں اس وقت تک کوئی وقعت نہیں رکھتے جب تک کہ وہ انسان کی خودی کی نشو و نما میں مدد و معاون ثابت نہ ہوں۔ ان کے کلام سے یہ بھی مترشح ہوتا ہے کہ یہ تصوف کے معروف معنوں کی ضد ہے۔ عام طور پر ہمالہ، کل، ہوا، موجود

(ی) حدیث ہے ” نعم الجمیل جعلکما و نعم العبدان انتما “ - علامہ رموز
بے خودی میں اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں :

بہر اُن شہراہ خیر الملل دوش ختم المرسلین نعم العمل
(ک) فتح مکہ کے بعد کا مشہور واقعہ ہے کہ حضور نے تمام مخالفین کو
معاف کر دیا اور ” لا تثریب علیکم الیوم “ کے تاریخی الفاظ ادا فرمائے - علامہ
اس حدیث کو نظم کرتے ہیں :

اُن کہ بر اعدا در رحمت کشاد مکہ را پیغام لا تثریب داد
(ل) معراج نبوی حدیث کا خاص موضوع ہے - علامہ اس واقعہ کو بیان
فرماتے ہیں اور اس سے استدلال کرتے ہیں کہ :

سبق ملا ہے یہ معراج مصطفیٰ سے مجھے

کہ عالم بشریت کی زد میں ہے گردوں

اس شعر سے صاف ظاہر ہے کہ علامہ جہانی معراج کے قائل تھے اور اس سے
عالم بشریت کے امکانات کی نشاندہی کرتے ہیں -

(م) شق القمر کا معجزہ تمام سیرت اور حدیث کی کتابوں میں بیان کیا گیا
ہے - علامہ اس معجزہ کو اس طرح بیان کرتے ہیں :

پنچہ او پنچہ حق می شود ماہ از انگشت او شق می شود

علامہ اقبال نے بے شمار مقامات پر حدیث سے استدلال کیا ہے - ہم نے
صرف چند مقامات کی نشاندہی کی ہے ورنہ حقیقت تو یہ ہے کہ اقبال کا تمام کلام
ارشادات رسول کی تنویر سے منور ہے اور اس کی مقبولیت کا بڑا سبب بھی یہ ہے
کہ وہ حکمت قرآن اور حکمت رسول سے لبریز ہے - خود اقبال ہی کے الفاظ ہیں :

خون دل و جگر سے ہے مری نوا کی پرورش

ہے رگ ساز میں رواں صاحب ساز کا لہو

بندی کی اہمیت کو بیان کیا ہے اور انہیں حکم دیا ہے کہ اپنی ملی تنظیم میں کوئی رخنہ نہ پڑے دیں۔ علامہ اس حدیث سے اس طرح استدلال کرتے ہیں :

حرز جان کن گفتہ "خیر البشر ہست شیطان از جاعت دور تر (ج) "الاسلام جا' غریب" مشہور حدیث ہے۔ اس حدیث میں کہا گیا ہے کہ اسلام دنیا میں غریب اور اجنبی ہو کر آیا تھا اور آخری دور میں وہ پھر غریب ہی ہو جائے گا۔ علامہ اس حدیث کو جال الدین افغانی کی زبان سے اس طرح ادا کرتے ہیں :

از حدیث مصطفیٰ داری نصیب دین حق اندر جہان آمد غریب (د) مثنوی "پس چہ باید کرد" میں علامہ اس حدیث کو بڑے دلنشین انداز میں پیش فرماتے ہیں کہ ساری روئے زمین مسلمانوں کے لئے مسجد ہے :

مومنان را گفت آن سلطان دین مسجد من این ہمہ روئے زمین (ہ) ایک حدیث ہے "لا تسبو الدھر وانا الدھر" یعنی زمانہ کو برا نہ کہو میں خود زمانہ ہوں۔ علامہ نے اس حدیث کو کئی مقامات پر استعمال کیا ہے۔ برگساں کے سامنے اس کو پیش کیا تھا اور وہ اس کی معنویت پر حیران رہ گیا تھا۔ مثنوی اسرار خودی میں اس حدیث کو اس طرح بیان کرتے ہیں :

زندگی از دھر و دھر از زندگی است لا تسبو الدھر فرمان نبی است (و) حدیث مشہور ہے "لی مع اللہ وقت لا یعنی فیہ نبی مرسل ولا ملک ولا مقرب" یعنی ایک وقت ایسا آتا ہے کہ میں خدا کے ساتھ تھا ہوتا ہوں، اس وقت نہ کوئی مرسل وہاں آسکتا ہے اور نہ کوئی فرشتہ مقرب۔ علامہ اس حدیث کو اسرار خودی میں پیش کرتے ہیں :

تو کہ از اصل زمان آگہ نہ از حیات جاودان آگہ نہ تا کجا در روز و شب باشی اسیر رمز وقت لی مع اللہ یادگیر (ز) ایک اور حدیث ہے "الکاسب حبیب اللہ"۔ علامہ اس حدیث کو اس طرح استعمال کرتے ہیں :

انکہ خاشاک بتان از کعبہ رفت مرد کاسب را حبیب اللہ گفت (ح) حضور نے دین و دنیا کی وحدت کا تصور پیش کیا اور رہبانیت کے مقابلے میں زندگی کی متجدد ہار میں حق کی روش پر ثابت قدمی کی تعلیم دی۔ اس نقطہ نظر کو آپ نے اس حدیث میں بیان فرمایا ہے کہ مجھے نماز، خوشبو اور عورت پسند ہے۔ علامہ اس حدیث کو بڑے حسین انداز میں پیش کرتے ہیں :

گفت با امت ز دنیائے شما دوستدارم طاعت و طیب و نسا' (ط) حدیث ہے کہ جنت ماں کے پاؤں تلے ہے۔ علامہ اسے اس طرح بیان کرتے ہیں :

گفت آن مقصود حرف کن فکان زیر پائے امہات آمد جنان

(د) ایک خط میں نشان ہلال کے سلسلے میں حدیث ”میری امت ضلالت پر مجتمع نہیں ہوسکتی“ سے استدلال کرتے ہیں: ”تاریخی پہلو سے میں نہیں کہہ سکتا کہ اس کے موجد نے اس کو نمو کے خیال سے جاری کیا یا چاند سورج سے اپنا سلسلہ نسب ملانے کے خیال سے مگر تمام امت کا اس پر صدیوں سے اجماع ہو چکا ہے۔ جن اسلامی قوموں کا نشان اور ہے وہ اس پر کبھی معترض نہیں ہوئیں اور حدیث صحیح ہے کہ میری امت کا اجماع ضلالت پر نہ ہوگا، اس واسطے اس کو ضلالت تصور کرنا درست نہیں۔“ ۱

(ہ) ایک اور مقام پر خیر القرون قرنی والی حدیث سے استدلال کرتے ہیں اور اس سے رہبانیت کی تردید فرماتے ہیں - ۲

(و) ”اقبال کامل“ میں یہ واقعہ ملتا ہے کہ ایک مرتبہ ایک صاحب نے علامہ اقبال کے سامنے بڑے اچنبھے کے ساتھ اس حدیث کا ذکر کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اصحاب ثلاثہ کے ساتھ احد پر تشریف رکھتے تھے۔ اتنے میں احد لرزنے لگا اور حضور نے فرمایا: ٹھہرجا، تیرے اوپر ایک نبی، ایک صدیق اور دو شہیدوں کے سوا کوئی نہیں ہے۔ اس پر پہاڑ ماکن ہو گیا۔ علامہ اقبال نے حدیث سنتے ہی کہا: ”اس میں اچنبھے کی کونسی بات ہے؟ میں اس کو استعارہ و مجاز نہیں بالکل ایک مادی حقیقت سمجھتا ہوں اور میرے نزدیک اس کے لئے کسی تاویل کی حاجت نہیں۔ اگر تم حقائق سے آگاہ ہوتے تو تمہیں معلوم ہوتا کہ ایک نبی کے نیچے مادے کے بڑے سے بڑے تودے بھی لرز اٹھتے ہیں مجازی طور پر نہیں واقعی لرز اٹھتے ہیں۔“ ۳

ہم نے یہ چند مثالیں مشتمل نمونہ از خروارے پیش کی ہیں ورنہ اگر انہیں بڑھایا جائے تو بے شمار شہادتیں دی جاسکتی ہیں۔

(ز) اسی طرح اپنے شعری کلام میں بھی علامہ اقبال نے احادیث کو بیسیوں مقامات پر استعمال کیا ہے اور ان سے استدلال کیا ہے۔ اس کی بھی چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

(ا) حدیث صحیح ہے ”لا نبی بعدی“ یعنی میرے بعد کوئی نبی نہیں ہوگا۔ علامہ اقبال رموز بے خودی میں اس حدیث کو اس طرح پیش کرتے ہیں: لا نبی بعدی ز احسان خدا است پردہ ناموس دین مصطفیٰ است

(ب) حضور کا ارشاد ہے کہ شیطان ہمیشہ جماعت سے دور رہتا ہے۔ اس حدیث اور اس معنی کی دوسری احادیث میں نبی اکرم نے مسلمانوں کے لئے جماعت

۱۔ ایضاً، صفحہ ۳۳ - ۲۔ ایضاً، صفحہ ۷۸

۳۔ اقبال کامل، ۶۶-۶۷ اور جوہر اقبال، ۳۸ -

حضرت بایزید بسطامی کے سامنے خربوزہ لایا گیا تو آپ نے کھانے سے انکار کر دیا اور کہا مجھے معلوم نہیں رسول اللہ نے اس کو کس طرح کھایا ہے، مبادا میں ترک سنت کا مرتکب ہو جاؤں :

کامل بسطام در تقلید فرد اجتناب از خوردن خربوزہ کرد

افسوس ہم میں بعض چھوٹی چھوٹی باتیں بھی موجود نہیں ہیں جن سے ہماری زندگی خوشگوار ہو اور ہم اعلیٰ اخلاق کی فضا میں زندگی بسر کر کے ایک دوسرے کے لئے باعث رحمت ہو جائیں۔ اگلے زمانے کے مسلمانوں میں اتباع سنت سے ایک اخلاق ذوق اور ملکہ پیدا ہو جانا تھا اور وہ ہر چیز کے متعلق خود ہی اندازہ کر لیا کرتے تھے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا رویہ اس چیز کے متعلق کیا ہوگا۔“ ۱

۳۔ علامہ اقبال پنجاب کے ایک گاؤں میں علوم اسلامی کا ایک ادارہ قائم کر رہے تھے۔ اس ادارے میں طلباء اور محققین کی رہنمائی کے لئے وہ ازھر سے ایک عالم دین کو بلوانا چاہتے تھے۔ اس کے لئے انہوں نے ایک خط علامہ مصطفیٰ المراغی کو بھیجا تھا۔ اس میں ادارے کی ضرورت کو ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے: ”ان کی رہنمائی کے لئے ایک ایسا معلم مقرر کرنا چاہتے ہیں جو کامل اور صالح ہو اور قرآن حکیم میں بصیرت تامہ رکھتا ہو اور انقلاب دور حاضرہ سے واقف ہو تاکہ وہ ان کو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کی روح سے واقف کرے۔“ ۲

۴۔ اپنے مضامین اور خطوط میں علامہ نے جابجا احادیث سے استدلال کیا ہے اور ان کی بنیاد پر ایک موقف اختیار کیا ہے۔ ہم چند مثالیں دیتے ہیں:

(۱) امرأ القیس کے متعلق حضور کے مشہور ارشاد اشعر الشعرا“ و قائد ہم الی النار کی صداقت کو علامہ ثابت کرتے ہیں، اس کی تائید کرتے ہیں اور اس کی بنیاد پر اسلامی نظریہ“ ادب کی خصوصیات متعین کرتے ہیں۔ ۳

(ب) الکفر ملۃ واحدة سے اپنے مضمون ”جغرافیائی حدود اور مسلمان“ میں

استدلال کرتے ہیں۔ ۴

(ج) ایک خط میں لکھتے ہیں: ”ان میں (یعنی احادیث میں) ایسے ریش بہا اصول ہیں کہ سوسائٹی باوجود اپنی ترقی کے اب تک ان کی بلندیوں تک نہیں پہنچی۔ مثلاً ملکیت شاملات دہ کے متعلق المرعی للہ و رسولہ (بخاری)۔ اس حدیث کا ذکر میں نے مضمون اجتہاد میں بھی کیا ہے۔“ ۵

۱۔ آثار اقبال، مرتبہ غلام دستگیر رشید (حیدرآباد دکن ۱۹۴۶) صفحہ

۳۰۸، ۳۰۹ ۲۔ اقبال نامہ، جلد اول، صفحہ ۲۰۱۔

۳۔ مضامین اقبال، صفحہ ۷۵۔ اسی کتاب میں صفحہ ۱۹۸ پر بھی اس حدیث سے استدلال کیا گیا ہے۔

۵۔ اقبال نامہ، جلد اول، صفحہ ۱۵۲۔

۴۔ ایضاً، صفحہ ۱۹۰۔

قرار دیتے ہیں اور اس سے معلوم ہوا کہ وہ حدیث کو دلیل شرعی مانتے ہیں۔
 ۲۔ مسلمانوں کے احباب کا جو نقشہ علامہ اقبال کے پیش نظر تھا اس میں سنت رسول کو بڑا مرکزی مقام حاصل تھا۔ وہ بار بار اس بات کا اظہار فرماتے تھے کہ مسلمانوں کو دوبارہ اوپر اٹھانے کے لئے ضروری ہے کہ انہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کی طرف بلایا جائے اور اسوہ نبوی کے رنگ میں ان کو رنگا جائے۔ اس بات کے ثبوت میں علامہ کے چند ارشادات کی طرف ہم اشارہ کرتے ہیں۔ ایک خط میں آپ لکھتے ہیں: ”میں سمجھتا ہوں کہ ہندوستان میں ملت اسلامیہ کی شیرازہ بندی کے لئے رسول اکرم کی ذات اقدس ہی ہماری سب سے بڑی اور کارگر قوت ہو سکتی ہے“۔^۱ ایک دوسرے خط میں لکھتے ہیں: ”ہندوستان کے مسلمان کئی صدیوں سے ایرانی تاثرات کے اثر میں ہیں۔ ان کے لٹری آئیڈیل بھی ایرانی ہیں اور سوشل نصب العین بھی ایرانی ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ ان مثنویوں کے ذریعہ حقیقی اسلام کو پیش کروں جس کی اشاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے ہوئی“۔^۲

اپنے ایک مضمون میں میلاد النبی کی اہمیت واضح کرتے ہوئے علامہ تحریر فرماتے ہیں: ”منجماہ ان مقدس ایام کے جو مسلمانوں کے لئے مخصوص کئے گئے ہیں میلاد النبی کا ایک مبارک دن بھی ہے۔ میرے نزدیک انسانوں کی دماغی اور قلبی تربیت کے لئے نہایت ضروری ہے کہ ان کے عقیدے کی رو سے زندگی کا جو نمونہ بہترین ہو وہ ہر وقت ان کے سامنے رہے۔ چنانچہ مسلمانوں کے لئے اسی وجہ سے ضروری ہے کہ وہ اسوہ رسول کو مدنظر رکھیں تاکہ جذبہ تقلید اور جذبہ عمل قائم رہے۔ ان جذبات کو قائم رکھنے کے تین طریقے ہیں۔ پہلا طریق تو درود و صلوٰۃ ہے جو مسلمانوں کی زندگی کا جزو لاینفک ہو چکا ہے۔ دوسرا طریقہ اجتماعی ہے یعنی مسلمان کثیر تعداد میں جمع ہوں اور ایک شخص جو حضور آقائے دو جہاں صلعم کے سوانح حیات سے پوری طرح باخبر ہو آپ کے سوانح زندگی بیان کرے تاکہ ان کی تقلید کا ذوق شوق مسلمانوں کے قلوب میں پیدا ہو۔

دنیا میں نبوت کا سب سے بڑا کام تکمیل اخلاق ہے۔ چنانچہ حضور نے فرمایا: بعثت لاتمم مکارم الاخلاق۔ یعنی میں نہایت اعلیٰ اخلاق کے اتمام کے لئے بھیجا گیا ہوں۔ اس لئے علماء کا فرض ہے کہ وہ رسول اللہ کے اخلاق ہمارے سامنے پیش کریں تاکہ ہماری زندگی حضور کے اسوہ حسنہ کی تقلید سے خوشگوار ہو جائے اور اتباع سنت زندگی کی چھوٹی چھوٹی چیزوں تک جاری و ساری ہو جائے۔

۱۔ اقبال نامہ، جلد دوم، مرتبہ شیخ عطاء اللہ، لاہور، صفحہ ۹۳

۲۔ اقبال نامہ، جلد اول، صفحہ ۲۴۔

مندرجہ بالا سطور میں ہم نے اقبال کا تصور رسالت تفصیل سے بیان کیا ہے اور یہ بھی بتایا ہے کہ اقبال رسول سے تعلق کی کیا بنیاد مقرر فرماتے ہیں۔ یہ بحث اس بات کو آپ سے آپ واضح کر دیتی ہے کہ اقبال سنت رسول کو کتنی اہمیت دیتے ہیں اور حدیث کو دین میں حجت قطعی اور ماخذ اولین کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہیں اس لئے کہ یہ بات ان کے تصور رسالت کا منطقی تقاضا ہے۔ لیکن بحث کے ہر پہلو کو بالکل واضح کرنے کے لئے ہم اس باب میں حدیث کے متعلق علامہ کا مسلک بیان کرتے ہیں اور مثالیں دیکر بتاتے ہیں کہ کس طرح نثر اور نظم دونوں میں علامہ نے حدیث کو تسلیم کیا ہے اور اس سے استدلال کیا ہے۔

۱۔ اسلامی شریعت کے ماخذ کی بحث میں علامہ اقبال اپنے استدلال کی بنیاد حدیث معاذ پر رکھتے ہیں۔^۱

نبی اکرم نے جب حضرت معاذ بن جبل کو یمن کا عامل بنایا تو آپ نے ان سے پوچھا :

”اے معاذ! معاملات کا فیصلہ کیسے کرو گے؟“

حضرت معاذ نے جواب دیا : ”کتاب اللہ کے مطابق“۔

”اگر کتاب اللہ نے تمہاری رہنمائی نہ کی تو پھر کیا کرو گے؟“

”پھر اللہ کے رسول کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا“۔

”اور اگر سنت بھی خاموش ہو یا ناکافی ہو تو؟“

”پھر میں پوری کوشش کروں گا کہ خود ہی رائے قائم کروں“۔

حضور اکرم نے اس پر اپنی خوشی کا اظہار کیا اور فرمایا کہ خدا کا شکر ہے کہ اس نے اپنے بندے کو صحیح بات سمجھائی۔

علامہ نے اس حدیث کو پیش کر کے محض یہی واضح نہیں کیا کہ وہ خود حدیث سے استدلال کرتے ہیں اور اسے بطور دلیل پیش کرتے ہیں بلکہ یہ بات بھی واضح کر دی کہ اس معاملے میں ان کا نقطہ نظر کیا ہے۔ وہ حدیث کو قانون کا مستقل ماخذ مانتے ہیں اور یہی وہ درجہ ہے جو شریعت نے اسے دیا ہے۔ اسی طرح فلسفہ عجم میں علامہ لکھتے ہیں : ”میرے خیال میں یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ قرآن اور احادیث صحیحہ میں صوفیانہ نظریے کی طرف اشارات موجود تھے لیکن وہ عربوں کی خالص عملی ذہانت کی وجہ سے نشو و نما پا کر بار آور نہ ہو سکے“^۲۔ یہاں بھی علامہ احادیث صحیحہ کو استدلال کی بنیاد

۱۔ ”تشکیل جدید الہیات اسلامیہ“ مذکورہ بالا، صفحہ ۲۲۸

۲۔ اقبال، فلسفہ عجم، صفحہ ۱۴۷۔

تا شعار مصطفیٰ از دست رفت قوم را رمز بقا از دست رفت
نبی کی مقرر کردہ حدود کی اطاعت ہر حال میں ہونی چاہئے خواہ بہ ظاہر وہ سخت
ہی کیوں نہ محسوس ہوں۔ ان کی سختی کا شکوہ کرنے کی بجائے ان کے اتباع
میں ہمہ تن مصروف ہونا چاہئے :
شکوہ سنج سختی آئین مشو از حدود مصطفیٰ بیرون مرو
اس لئے کہ

باز خود را بین، ہمین دیدار اوست سنت او سرّے از اسرار اوست
مسلمانوں کی موجودہ زبوں حالی کی وجہ ان کی نگاہ میں راہ مصطفیٰ سے ہٹنا
اور سرّ نبی سے بیگانہ ہو جانا ہے۔ اگر روح سنت باقی نہ رہے تو بیت الحرم بتخانہ
میں تبدیل ہو جاتا ہے :

مسلم از سرّ نبی بیگانہ شد باز این بیت الحرم بت خانہ شد
نبی کی سنت اور نبی کے اتباع کے معنی آپ کے اخلاق اور آپ کے اسوہ کی پیروی ہے :
غیچہ از شاخسار مصطفیٰ گل شو از باد بہار مصطفیٰ
از بہار رنگ و بو باید گرفت بہرہ از خلق او باید گرفت
پھر علامہ مسلمانوں کو مختلف طریقوں سے آپ کی سنت کے اتباع کی دعوت دیتے
ہیں۔ ایک موقع پر کہتے ہیں :

ہے ترک وطن سنت محبوب الہی دے تو بھی نبوت کی صداقت پہ گواہی
گفتار سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے ارشاد نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے
مسلمانوں کی ترقی و احیاء کے لئے جو لائحہ عمل وہ تجویز کرتے ہیں وہ
طریق نبوت کی پیروی ہے۔ فرماتے ہیں کہ مسلمان آج موت سے کافر کی طرح ڈرتا
ہے اور اس کا سینہ ایمان سے خالی ہو گیا ہے۔ میں نے اس انسان بیمار کو دوسرے
تمام طبیبوں کے سامنے سے ہٹا کر حضور مصطفیٰ میں لا رکھا ہے، یہیں سے اس
کو آب حیات ملے گا اور یہی خود قرآن نے بھی ہم کو بتایا ہے :

ہمچو کافر از اجل ترسندہ سینہ اش فاوغ ز قلب زندہ
نعشش از پیش طبیبان بردہ ام در حضور مصطفیٰ آوردہ ام
مردہ بود از آب حیوان گفتمش سرّے از اسرار قرآن گفتمش
علامہ نے مسلمانوں کو رسول کے طریقے اور آپ کی اطاعت کی طرف پکارا اور
انہیں بتایا کہ آپ کی اطاعت ہی دین حق ہے۔ اگر یہ نہ ہو تو پھر سب کچھ
کفر ہے :

بہ مصطفیٰ برسان خویش را کہ دین ہمہ اوست
اگر بہ او نرسیدی، تمام بو لہبی است
بہ اقبال کی نگاہ میں مقام رسالت --- اور اسی مقام کے تقاضوں کو پورا کر کے
مسلمان ترقی سے ہمکنار ہو سکتے ہیں۔

قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم اے پیغمبر! کہیے کہ اگر تمہیں اللہ سے محبت ہے تو میرے نقش قدم پر چلو۔ اللہ (۳، ۳۱)

پھر اللہ بھی تم سے محبت کرے گا۔

محبت کا اصل جوہر اطاعت ہے اور اس کی بہترین مثال ایک واقعہ میں ملتی ہے۔ جب کبھی نبی اکرم صلعم مجلس میں تشریف لایا کرتے تھے تو صحابہ کرام محبت اور تعظیم کے اظہار کے لئے کھڑے ہو جاتے تھے لیکن حضور صلعم نے تعظیماً کھڑے ہونے سے منع فرمایا۔ اب مسلمان ایک شش و پنج میں تھے۔ محبت اور احترام کا تقاضا تھا کہ وہ آپ کی آمد پر کھڑے ہوں لیکن حکم اور اطاعت کا تقاضا تھا کہ نہ کھڑے ہوں اور حضور کی رہنمائی میں مسلمانوں نے اطاعت کا راستہ اختیار کیا کیونکہ یہی محبت کا بھی حقیقی تقاضا تھا۔

علامہ اقبال کے نزدیک بھی عشق محض ایک جذباتی رو نہیں ہے، اس کا لازمی تقاضا ہے کہ محبوب کی زندگی کو چراغِ راہ بنایا جائے اور ہر حیثیت سے اس کا اتباع کیا جائے۔ اس کے احکام کی اطاعت ہو اور اس کی تقلید کے ذریعہ اس کی خوشنودی حاصل کی جائے۔ یہ محبت کا فطری مطالبہ ہے۔

کیفیتِ ہا خیزد از صہائے عشق ہست ہم تقلید از اسمائے عشق
عاشقی؟ محکم شو از تقلید یار تا کمند تو شود یزدان شکار
اور پھر جب محبوب رسول خدا بھی ہو تو اس کی اطاعت کی ضرورت تو کچھ اور بھی سوا ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال رہ مصطفیٰ کی پیروی کو ”اسلام“ اور اس سے انحراف کو ”کفر“ قرار دیتے ہیں اور مسلمانوں کو اسی راہ کی پیروی کی دعوت دیتے ہیں۔

کشادم پردہ الی روئے تقدیر مشو نو مید و راہ مصطفیٰ گیر
اگر باور نداری آنچه گفتم ز دین بگریز و مرگ کافرے میر
نبی کے مسلک سے ذرہ برابر بھی ہٹنا ان کے نزدیک دائرہٴ مومنین سے نکلنے کے مترادف ہے:

از مقام او اگر دور ایستی از میان مشعر ما نیستی
وہ ہر مسلمان کو عجمیت سے بچنے کا مشورہ دیتے ہیں اور یہ مشورہ اس لئے دیتے ہیں کہ یہ راستہ سنت رسول سے ہٹا ہوا ہے:

با مریدے گفت اے جان پدر از خیالات عجم باید حذر
زائکہ فکرش گرچہ از گردون گذشت از حد دین نبی بیرون گذشت
یعنی چاہے کوئی آسمان سے تارے ہی کیوں نہ توڑ لائے اگر وہ راہ نبی سے ہٹا تو ہرگز قابلِ اعتناء اور قابلِ اتباع نہیں۔ علامہ کے نزدیک قوم کی زندگی کا دار و مدار ”شعار مصطفیٰ“ پر قائم رہنے پر ہے:

اپنی ہر صلاحیت کو نبی کا فیضان سمجھتے تھے :
پیکرم را آفرید آئینہ اش صبح من از آفتاب سینہ اش
اپنی دلی کیفیت کو اس طرح ظاہر فرماتے ہیں :

چشم در کشت محبت کاشتم از تماشا حاملے برداشتم
وہ نبی اکرم سے اپنی عقیدت، محبت اور شیفگی کا اظہار اپنی اس دلی آرزو کے
بیان سے کرتے ہیں کہ میں حجاز میں مرنا چاہتا ہوں — اس مبارک شہر میں
جہاں محمد عربی صلعم قیام پذیر ہیں :

شرم از اظہار او آید مرا شفقت تو جرات افزاید مرا
ہست شان رحمت گیتی نواز آرزو دارم کہ میرم در حجاز
فرخا شہرے کہ تو بودی دراں اے خنک خاکے کہ آسودی دراں
مسکن یار است و شہر شاہ من پیش عاشقی این بود حب وطن
یہ تھی اقبال کے اپنے دل کی کیفیت - یہ اشعار صرف اسی شخص کی زبان
سے نکل سکتے ہیں جس کے دل میں عشق کی آگ سلگ رہی ہو اور جو محبت
کی بھٹی میں جل رہا ہو۔ ایک طرف محبوب سے دلبستگی کا یہ حال ہے اور دوسری
طرف اس کا احترام اور اس سے شرم اس درجہ ہے کہ خدا کے حضور شاعر گڑ گڑا
کر دعا کرتا ہے کہ تو اپنے کرم خاص سے ایک عنایت مجھ پر کر۔ اور وہ
یہ کہ روز حساب جب مجھ سے باز پرس کیجیو تو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم
کے سامنے نہ کیجیو — محبوب کے سامنے مجھے رسوا ہونا نہ پڑے :

تو غنی از ہر دو عالم من فقیر روز محشر عذر ہائے من پذیر
گر حسابم را تو بینی نا گزیر از نگاہ مصطفیٰ پنہاں بگیر
یہ محبت کی انتہا ہے۔ اس کے بعد کے درجے کا تصور بھی شاید چشم انسان کے
لئے ممکن نہیں !

تیسری بنیاد : اطاعت رسول

محبت کا فطری تقاضا ہے کہ محبوب کی ہر ادا سے وابستگی ہو اور اس کی
خوشنودی کا حصول اصل مقصد بن جائے، جو وہ چاہے وہ کیا جائے اور جسے وہ
ناپسند کرے اس سے دور رہا جائے، اپنی پسند کو اس کی پسند اور اپنی ناپسند
کو اس کی ناپسند کے تابع کر دیا جائے، اس کے ہر حکم کا اتباع ہو اور اس
کی اطاعت بے چوں و چرا ہو۔ بلکہ اس کے ہر فیصلے پر دل کشادگی محسوس
کرے اور روح اس میں لذت پائے۔ محبت اطاعت کے بغیر جھوٹ ہے اور اطاعت
محبت کے بغیر فریب۔ یہی وجہ ہے کہ خود قرآن کہتا ہے کہ اگر تم خدا سے
محبت کا دعویٰ کرتے ہو تو خدا کے محبوب حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا
اتباع کرو اس لئے کہ اتباع ہی سے محبت مستحکم ہوتی ہے :

• بت ان کی رسالت کا لازمی تقاضا ہے ۔

وہ دانائے مہل، ختم الرسل، مولائے کل جس نے
غبارِ راہ کو بخشا فروغِ وادیٰ سینا
نگاہِ عشق و مستی میں وہی اول وہی آخر
وہی قرآن، وہی فرمان، وہی یسین، وہی طاہا

یہ محبت اس احسان کے اظہارِ تشکر کا ایک ذریعہ ہے جو محمد عربی نے پوری
انسانیت پر کیا ہے ۔ نبی کی محبت ہی وہ راز ہے جس سے واقف ہو کر انسان اپنی
دنیا کو یکسر بدل سکتا ہے ۔

طینتِ پاک مسلمان گوہر است آب و تابش از یم پیغمبر است
آب نیسانی باغوشش در آ وز میان قلزمش گوہر بر آ
در جہاں روشن تراز خورشید شو صاحب تابانی جاوید شو
اے ظہور تو شبابِ زندگی جلوہ ات تعبیرِ خوابِ زندگی
از تو بالا پایہٴ این کائنات فقر تو سرمایہٴ این کائنات
در جہاں شمعِ حیات افروختی بندگان را خواجگی آموختی
آپ کے یہی احسانات ہیں جس کی وجہ سے شاعر اپنی اس کیفیت کا اظہار کرتا
ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرہٴ مبارک پر نظر پڑتے ہی اس کا دل بدل
گیا اور سینہ آپ کے عشق کی آگ سے روشن اور روح آپ کے نور سے منور ہو گئی :
تا مرا افتاد بر رویت نظر از اب و ام گشتہٴ محبوب تو
عشق در من آتش افروخت است فرحتش با دا کہ جانم سوخت است
یہ رسول کی محبت ہی ہے جس سے انسان کا اصلی جوہر کھلتا ہے اور اس پر حقیقت
آشکارا ہوتی ہے اس کے بغیر وہ ایک جسم ہے بلا روح کے :

اے وجود تو جہاں را نو بہار پرتو خود را دریغ از من مدار
خود بدانی قدر تن از جان بود قدر جان از پرتو تو جان بود
اس لئے اقبال محبتِ رسول ہی کو سنت کی اصل قرار دیتے ہیں :
علم حق غیر از شریعت ہیچ نیست اصلِ سنت جز محبت ہیچ نیست
علامہ اقبال محبتِ رسول کو اس درجہ اہم سمجھتے تھے کہ ان کی نگاہ میں اگر
کسی کا دامن عشقِ رسول کی دولت سے بھر گیا ہے تو گویا دنیا بے ساری
نعمتیں اس کو مل گئی ہیں :

ہر کہ عشقِ مصطفیٰ سامانِ اوست بحر و بر در گوشہٴ دامنِ اوست
س سلسلہ میں خود اقبال کی یہ کیفیت تھی کہ وہ عشقِ رسول کو اپنی معراج
سمجھتے تھے اور نبی کو دنیا اور آخرت میں اپنا واحد اور برحق سہارا قرار دیتے تھے :
روزِ محشر اعتبارِ ماست او در جہاں ہم پردہ دار ماست او

۵۔ نبی کا قول و عمل ہر حیثیت سے قابل اعتقاد ہے اور اس میں کسی غلطی کا کوئی بھی شائبہ نہیں۔

۶۔ انسانیت کے لئے ترقی کا راستہ صرف ایک ہے اور وہ نبی کے طریقے کی پیروی ہے۔ یہ ایمان بالرسالت کے ”زمنی تقاضے“ ہیں اور علامہ اقبال نے ان کو واضح کر کے پیش کر دیا ہے کیونکہ ملت کا احیاء انہی بنیادوں پر ہو سکتا ہے۔

دوسری بنیاد: محبت رسول

رسالت کی حقیقت اور اس کی نوعیت کے فہم کا لازمی تقاضا ہے کہ نبی سے حقیقی محبت کی جائے اور انسان کا رواں رواں اس عشق سے سرشار ہو۔ نبی اکرم انسانیت کے سب سے بڑے محسن ہیں۔ انہوں نے انسان کو حقیقی کامیابی اور فلاح کا راستہ دکھایا اور اپنی زندگی انسان کی بہبود کے لئے صرف کر دی۔ آپ غاروں کی تنہائیوں میں رہے تاکہ دنیا کے در و دیوار کی نور ہدایت سے روشن کر دیں۔ آپ نے ہر قسم کے مظالم سمیے تاکہ انسانیت کے دکھ ہمیشہ کے لئے ختم ہو جائیں۔ آپ نے اپنا وطن چھوڑا تاکہ انسانیت علاقائی بنیاد کی بجائے ایک عقیدے کی بنیاد پر منظم ہونا سیکھ لے۔ آپ نے تکلیفیں اٹھائیں تاکہ دوسرے آرام پاسکیں، آپ نے وہ ہدایت انسان کو دی جس کے ذریعے وہ بہترین انسان بن سکے اور جس کی رہنمائی میں بہترین تمدن قائم ہو سکے۔ آپ نے تاریخ کی رو کو بدل دیا اور اسے برائی سے ہٹا کر نیکی کی راہ پر لگادیا۔ آپ نے ہر زمانے اور ہر دور کے لئے بہترین نمونہ پیش کر دیا۔ اب انسانیت کا مستقبل تاریک نہیں روشن ہے۔ عقل کا مطالبہ ہے، فطرت کی پکار ہے، اخلاق کا تقاضا ہے کہ ایسی ہستی کو ہر چیز سے عزیز تر رکھا جائے۔ دل اس کی محبت میں ڈوبا ہوا ہو اور روح اس کے عشق سے سرشار ہو۔ خود قرآن بھی اہل ایمان کے سلسلہ میں اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ:

النبی اولیٰ بالمؤمنین من انفسہم ۵ نبی مسلمانوں کو اپنی جانوں سے زیادہ محبوب ہے۔ (۶۳۳)

اور حدیث کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ ”لا یومن احدکم حتیٰ اکون احب الیہ من والدہ و الناس اجمعین“۔ تم میں سے کوئی شخص سچا مومن نہیں ہو سکتا تا وقتیکہ میں اس کے نزدیک اس کے والدین اور دنیا کے تمام لوگوں سے زیادہ محبوب نہ ہو جاؤں۔ علامہ اقبال نے تعلق بالرسالت کی دوسری بنیاد یہی محبت رسول قرار دی ہے اور مختلف طریقوں سے اس حقیقت کو بیان کیا ہے۔ ان کا ارشاد ہے کہ رسول کا اصلی مقام مسلمان کا دل ہے:

در دل مسلم مقام مصطفیٰ است آبروئے ما بنام مصطفیٰ است
دل جو محبت کا مسکن ہے نبی کے عشق سے اس لئے معمور ہونا چاہئے کہ یہ

اس کائنات میں ہدایت کا اصل ذریعہ نبی اکرم صلعم ہیں اور دنیا انہی کی طرف آہستہ آہستہ کھنچی چلی آ رہی ہے :

ہر کجا بینی جہان رنگ و بو آنکہ از خاکش بروید آرزو
یا ز نور مصطفیٰ او را بہاست یا هنوز اندر تلاش مصطفیٰ است
نبی کے قول و عمل میں ہوئی کا ذرا سا بھی شاہد نہ تھا اور آپ نے جو کچھ بھی فرمایا خدا کے حکم اور اس کی رہنمائی سے فرمایا :

نکتہ سنجان را صلائے عام دہ از علوم امیے پیغام دہ
امیے پاک از ہوئی گفتار او شرح رمز ما غوی گفتار او
اس لئے اقبال اس خیال کے مبلغ ہیں کہ کائنات میں ترقی اور کامیابی نبی کے بتائے ہوئے طریقے ہی سے حاصل کی جاسکتی ہے :

آفتابش را زوال نیست نیست منکر او را کمال نیست نیست
رحمت حق، صحبت احرار او قہر یزدان، ضربت کردار او
گرچہ باشی عقل کل از وے مرم زان کہ او بیند تن و جان را بہم
اور پھر اقبال یہاں تک کہ جاتا ہے کہ :

لوح بھی تو، قلم بھی تو، تیرا وجود الکتاب
گنبد آبگینہ رنگ تیرے محیط میں حباب
عالم آب و خاک میں تیرے ظہور سے فروغ
ذرہ ریگ کو دیا تو نے طلوع آفتاب

بلکہ ایک مقام پر تو اقبال نے یہاں تک کہ دیا ہے کہ :

می توانی منکر یزدان شدن منکر از شان نبی نتوان شدن

اور پوری انسانیت کو اس کا پیغام ہی یہ ہے کہ :

قوت عشق سے ہر پست کو بالا کردے دہر میں نام محمد سے اجالا کردے
اقبال نے سب سے زیادہ اہمیت جس چیز کو دی ہے وہ رسول پر ایمان اور اس کے صحیح تقاضوں کا احساس ہے۔ مندرجہ بالا بحث سے فکر اقبال کے جو چند نہایت اہم گوشے ہمارے سامنے آتے ہیں وہ یہ ہیں :

- ۱۔ اس کائنات میں ہدایت کا اصل ذریعہ انبیاء کرام ہیں اور ان میں سب سے اہم نبی آخر الزمان حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔
- ۲۔ نبی کی لائی ہوئی ہدایت زندگی کا اصل قانون ہے اور اس قانون کے ذریعے پورے عالم کو خیر و صلاح سے منور کیا جاسکتا ہے۔
- ۳۔ نبی پر ایمان کا لازمی تقاضا اس کی ہدایت پر ایمان اور اس کے بتائے ہوئے راستے کو قبول کرنا ہے۔

۴۔ نبی محض ہدایت پہنچاتا ہی نہیں بلکہ امت کی شیرازہ بندی بھی کرتا ہے اور وہی اس کا مرکز و مرجع ہے۔ ملت کی بنیاد و اساس یہی ایمان بالرسالت ہے۔

رسول پر ایمان کے معنی یہ ہیں کہ رسول کو خدا کا فرستادہ اور اس کا پیغمبر تسلیم کیا جائے، اس کی لائی ہوئی ہدایت پر کامل یقین کیا جائے، اس کے بتائے ہوئے راستے کو صحیح راستہ مانا جائے، نبی کو جمعیت انسانی کا حقیقی رہبر، قائد اور حکمران تسلیم کیا جائے اور اپنی پسند اور نا پسند کو اس کے تابع کر دیا جائے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ نبی کو ہدایت کا ماخذ مانا جائے اور پورے اعتماد کے ساتھ اس کی تعلیم کو قبول کیا جائے۔ ایمان کا یہ تعلق ہر مسلمان کو نبی اکرم سے ایک خاص رشتے میں منسلک کرتا ہے اور یہ اسی رشتے کا اثر ہے کہ مسلمان آپ کو اپنا آقا اور ہادی مانتے ہیں اور آپ کے اشارہ چشم و ابو پر اپنی جان تک قربان کر دینا اپنے لئے سعادت سمجھتے ہیں۔

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ نبی کی ہدایت زندگی کا پیغام ہے اور اس کی شریعت قانون حیات کو پیش کرتی ہے۔ انسان کتنا ہی پست کیوں نہ ہو وہ نبی پر ایمان کے ذریعہ اوج ثریا تک پہنچ سکتا ہے :

ہست دین مصطفیٰ دین حیات شرع او تفسیر آئین حیات
گر زمینی آسمان سازد ترا آنچه حق می خواند آن سازد ترا
حق و باطل کا معیار نبی کی ذات اور اس کا ارشاد ہے۔ نبی پر ایمان لانے والے ایک بات کو حق اس لئے مانتے ہیں کہ نبی اس کو حق کہتا ہے۔ اس کا بتایا ہوا راستہ ہمارے لئے صراط مستقیم ہے :

تو فرمودی رہ بطحا گرفتیم و لرنہ جز تو مارا منزلے نیست
مسلمان کے دل و جگر کی قوت نبی اور صرف نبی ہے۔ اس کی لائی ہوئی کتاب (قرآن) مومن کے لئے سرچشمہ ہدایت ہے اور اس کی تعلیم، اس کے اقوال و ارشادات ملت کا سرمایہ حیات ہیں۔ اس کا دامن ہاتھ سے چھوڑنا گویا موت کو دعوت دینا ہے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے شاخ سے کٹ کر پھول مرجھا جاتا ہے، جیسے باد خزاں کے بے رحم جھونکے غنچہ و گل کو جھلسا دیتے ہیں۔ قوم کی زندگی نبی کے دم سے قائم ہے، وہی مسلم معاشرے کا مرکز ہے اور وہی اتحاد کی اصل بنیاد :

از خدا محبوب تر گردد نبی
حکمتش جبل الوریڈ ملت است
چوں گل از باد خزاں افسردن است
ایں سحر از آفتابش تافت است
از شعاع مہر او تابندہ است
ہم نفس ہم مدعا گشتیم ما
پختہ چون وحدت شود ملت شود
در رہ حق مشعلے افروختیم
حفظ سر وحدت ملت ازو

قوت قلب و جگر گردد نبی
قلب مومن را کتابش قوت است
دامنش از دست دادن مردن است
زندگی قوم از دم او یافت است
فرد از حق ملت از وے زندہ است
از رسالت ہم نوا گشتیم ما
کثرت ہم مدعا وحدت شود
دین فطرت از نبی آموختیم
قوم را سرمایہ قوت ازو

علامہ اقبال ارسطو کے فلسفیانہ استدلال کے مقابلے میں واردات نفسی کو مذہب کے جواز میں پیش کرتے ہیں^۱ اور یہ اسی بنیادی فکر کا نتیجہ ہے کہ وہ مذہب کی بوری عمارت کو نبی کے تجربہ (Prophetic Experience) کی بنیاد پر استوار کرتے ہیں۔ اس طرح اگر رسالت کے تصور کو نکال دیا جائے تو پھر اقبال کی نگاہ میں اسلامی فکر کی کوئی اساس ہی باقی نہیں رہتی ہے۔ علامہ اقبال رسالت کی اہمیت اور ضرورت کو بیان کرتے ہوئے یہ نقطہ نظر پیش کرتے ہیں کہ یہ کائنات ایک جسد ہے جان تھی جس میں رسالت نے روح پھونکی، انسانی زندگی کو اس کی اصل معنویت عطا کی اور انسان کو دین اور آئین حیات سے سرفراز فرمایا تاکہ وہ اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کی شیرازہ بندی کر سکے۔ یہ رسالت ہی ہے جس کی وجہ سے انسان ایک مقصد پر ایک امت کی شکل میں مجتمع ہوتا ہے۔ اسلامی معاشرے کا مرکز و محور رسول کی ذات ہے اور اسی کے دم سے امت کا اجتماعی نظام قائم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رسول نوع انسانی کے لئے پیغام رحمت ہوتا ہے:

حق تعالیٰ پیکر ما آفرید وز رسالت در تن ما جان دمید
حرفے صوت اندرین عالم بدیم از رسالت مصرع موزون شدیم
از رسالت در جہان تکوین ما از رسالت دین ما آئین ما
از رسالت صد ہزار ما یک است جزو ما از جزو ما لاینفک است
اں کہ شان اوست یهدی من یرید از رسالت حلقہ گرد ما کشید
ما ز حکم نسبت او ملتیم اہل عالم را پیام رحمتیم
رسالت کی اس نوعیت کا لازمی تقاضا ہے کہ مسلمانوں کا تعلق اپنے نبی سے کچھ خاص بنیادوں پر قائم ہو۔ اقبال نے قرآن اور حدیث کی روشنی میں ان بنیادوں کو متعین کیا ہے جن پر نبی سے تعلق استوار ہونا چاہئے اور اقبال کی نگاہ میں یہ بنیادیں تین ہیں: (۱) ایمان (۲) محبت (۳) اطاعت۔

پہلی بنیاد: ایمان بالرسالت

رسول سے تعلق کی سب سے پہلی بنیاد ایمان ہے۔ خود قرآن بھی اس کا مطالبہ کرتا ہے
یا ایہا الناس قد جاءکم الرسول بالحق من ربکم فامنوا بخیر الکم وان تکفروا فان
لہ ما فی السموات والارض وکن اللہ
علیماً حکیماً (۴، ۱۷۰)

رہے تم جو جان رکھو کہ جو کچھ
آسمانوں اور زمینوں میں ہے وہ سب
خدا ہی کا ہے اور وہ سب کچھ جاننے
والا اور حکمت والا ہے۔

یہ اور اسی طرح کے بے شمار اقوال نبوی اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ سنت رسول شریعت کے اولین ماخذ میں سے ہے اور قرآن کی تشریح و توضیح کرتی ہے^۱۔ ہماری اس بحث سے رسول اللہ کے قول اور آپ کے عمل کی اہمیت اور شریعت میں ان کا مقام واضح ہو جاتا ہے۔ اصطلاح میں اسی چیز کو یعنی آپ کے قول، عمل اور تقریر کو سنت کہا جاتا ہے۔ قول وہ ہے جو آپ نے فرمایا۔ عمل وہ ہے جو آپ نے کیا اور تقریر سے مراد وہ چیزیں ہیں جو آپ کے سامنے ہوئیں اور آپ نے ان سے منع نہیں کیا اور اپنی خاموشی سے اپنی رضامندی کا اظہار فرمایا۔ محدثین اور علماء سنت رسول کی یہی تریف کرتے ہیں۔^۲ حدیث ان روایات اور بیانات کو کہا جاتا ہے جو نبی اکرم کی اس سنت کو پیش کریں، اسی لئے محدثین خود حدیث کی یہی تعریف کرتے ہیں^۳۔ مثلاً مولانا مناظر احسن گیلانی حدیث کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں: ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و افعال اور ایسے واقعات جو ان کے سامنے پیش آئے لیکن ان میں کوئی تبدیلی نہیں کی گئی (جسے اصطلاحاً تقریر کہتے ہیں)۔ غرض پیغمبر کے اقوال و افعال و تقریر کا نام حدیث ہے“^۴۔ اسی طرح مولانا شبیر احمد عثمانی حدیث کی یہ تعریف کرتے ہیں^۵: ”علماء اصول نے حدیث کی جو تعریف کی ہے وہ یہ ہے کہ حدیث نام ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال اور افعال کا اور افعال میں تقریر بھی داخل ہے یعنی آپ نے کسی چیز کو اپنی آنکھوں سے دیکھا یا کسی صحیح مسلمان کی نسبت سے کسی بات کو سنا تو اس کا انکار نہیں فرمایا لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذاتی حالات سے متعلق جو روایات ہیں ان میں سے جو حالات اختیاری ہیں وہ افعال میں داخل ہیں اور جو غیر اختیاری ہیں جیسے آپ کے جسمانی حلیہ سے متعلق تو وہ حدیث میں داخل نہیں اس لئے کہ ان کے ساتھ کوئی ایسا حکم متعلق نہیں ہے جس کا ہمارے ساتھ تعلق ہو“۔

- ۱۔ یہی وہ نقطہ نظر ہے جو مسلمان مفکرین نے پیش کیا ہے۔ امام اوزاعی فرماتے ہیں کہ ”گویا سنت، کتاب اللہ کے احکام کے لئے بمنزلہ تفسیر و شرح کے ہے“۔ بحوالہ بدر عالم، ترجمان السنة، جلد اول دہلی ۱۹۸۸ء، صفحہ ۱۴۴۔
- ۲۔ شیخ مصطفیٰ سباعی رقمطراز ہیں: ”علماء اصول کی اصطلاح میں سنت رسول اللہ صلعم کے قول اور عمل اور تقریر کا نام ہے“۔ ”سنت رسول“، صفحہ ۱۹۔
- ۳۔ مصطفیٰ سباعی، سنت رسول، صفحہ ۱۹۔
- ۴۔ مناظر احسن گیلانی، تدوین حدیث، صفحہ ۱۶۔
- ۵۔ شبیر احمد عثمانی، فتح الملہم شرح صحیح مسلم، بیجنور، جلد اول صفحہ ۱۔

۴۔ جس طرح رسول کا قول قانون ہے اسی طرح اس کا عمل اسوہ حسنہ ہے اسی چیز پر قرآن پاک کی یہ آیت بھی دلالت کرتی ہے :

ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير ميل المؤمنين له الهدى ويتبع غير ميل المؤمنين فلوله ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
اور جو کوئی خلاف کرے رسول کے بعد اس کے کہ واضح ہو گئی اس کے لئے ہدایت اور راہ پکڑے مومنین کے راستہ سے الگ تو ہم اس کو حوالہ کریں گے (۱۱۵، ۴)

اسی راہ کے جس کی طرف اس نے رخ کیا ہے اور انجام کار ہم اس کو داخل کریں گے دوزخ میں اور برا ہے وہ ٹھکانا۔

یہاں واضح طور پر رسول اور صحابہ کرام کی راہ سے ہٹ کر عمل کرنے والوں کو دوزخ کی وعید سنائی گئی ہے اور یہ سنت کی حیثیت پر ایک دلیل ہے۔ ایک دوسرے مقام پر بڑی خوبصورتی کے ساتھ اس بات کو پیش کیا گیا ہے کہ رسول کی سنت سے کٹنے والے دراصل منافقین ہیں۔ جس دل میں ایمان ہوگا وہ کبھی سنت رسول سے ہٹ نہیں سکتا :

واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رايث المنفقين يصدون عنك
اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ آؤ رسول کے ساتھ اس بات کو پیش کیا گیا ہے کہ رسول نازل کیا ہے اور رسول کی طرف، تو اسے صدودا ہ (۶۱، ۴)۔

رسول تو ان منافقین کو دیکھے گا کہ تیری طرف سے روگردانی کرتے ہیں۔

اس آیت میں واضح طور پر رسول کی طرف انسانوں کو بلایا گیا ہے اور رسول سے اعتراض کرنے والوں کو منافق کہا گیا ہے۔ یہ دونوں آیات ان نکلت کی مزید توثیق کرتی ہیں جو اوپر بیان کئے گئے ہیں۔

رسول اور اس کی سنت کی یہی اہمیت ہے جس کی بناء پر خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بار بار لوگوں کو سنت کے اتباع کا حکم دیا اور اس سلسلہ میں کوئی اشتباہ باقی نہ چھوڑا۔ آپ کا ارشاد ہے : ”میں تم میں دو چیزیں چھوڑتا ہوں جن کے بعد پھر تم گمراہ نہیں ہو سکتے : ایک تو اللہ کی کتاب اوو دوسری میری سنت“۔ ۱۔ نماز کے متعلق آپ نے فرمایا : ”نماز اس طرح پڑھو جس طرح مجھے پڑھتے دیکھتے ہو“۔ ۲۔ حج کے متعلق آپ کا فرمان ہے : ”مجھ سے مناسک حج سیکھو“۔ نکاح کے متعلق آپ فرماتے ہیں : ”نکاح میری سنت ہے اور جس نے میری سنت کو ترک کیا وہ ہم میں سے نہیں“۔ ۳۔

۱۔ مناظر احسن گیلانی : ”تدوین حدیث“ (کراچی ۱۹۵۶) صفحہ ۲۲۔

۲۔ مصطفیٰ سباعی، سنت رسول، صفحہ ۳۰۔

۳۔ محیب اللہ ندوی، اسلامی فقہ، جلد چہارم، رامپور ۱۹۵۸، صفحہ ۱۶۔

یہاں بھی نبی کا مشن یہ بتایا گیا ہے کہ وہ خدا کی دی ہوئی ہدایت کی تشریح کرے، اس کی وضاحت کرے، اپنے قول و عمل سے لوگوں کے لئے وہ راستہ بتادے جس پر چل کر وہ کامیاب و کامران ہو جائیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن واضح طور پر کہتا ہے کہ :

وما آتاکم الرسول فخذوه وما نہاکم
عنه فانتهوا • (۵۹ء)

رسول تمہیں جو حکم دے اسے اختیار
کرلو اور جس سے تمہیں روکے اس سے
رک جاؤ۔

وما کان لمومن ولا مومنه اذا قضی اللہ
ورسولہ امرا ان یکون لہم الخیرۃ
من امرہم ومن یعص اللہ ورسولہ
فقد ضل ضالاً مبیناً • (۳۳، ۳۶)

کسی مومن مرد اور عورت کے لئے
جائز نہیں ہے کہ جب اللہ اور اس کا
رسول کسی بات کا فیصلہ کر دیں تو
ان کے لئے کوئی اختیار باقی رہ جائے۔
اور جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کی
نافرمانی کرے پس وہ کھلی ہوئی
گمراہی میں مبتلا ہو گیا۔

لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنہ •
(۳۳، ۲۱)

من یطع الرسول فقد اطاع اللہ •
(۸۹، ۸)

بے شک خدا کے نبی (کی زندگی) میں
تمہارے لئے بہترین نمونہ ہے۔
جس نے رسول کی اطاعت کی اس نے
یقیناً اللہ کی اطاعت کی۔

فلا وربک لا یؤمنون حتیٰ یحکمواک
فما شجر بینہم ثم لا یجدوا فی انفسہم
حرجاً مما قضیت ویسلمو تسلیاً •
(۶۵، ۴)

پھر قسم ہے آپ کے رب کی یہ لوگ
کبھی ایمان دار نہ ہوں گے جب تک
آپس کے جھگڑوں میں یہ لوگ آپ سے
تصفیہ نہ کرائیں پھر (۲) آپ کے
تصفیہ سے اپنے دلوں میں تنگی نہ پاویں
اور (۳) (اس فیصلہ کو) پورا پورا
تسلیم کریں۔

مندرجہ بالا بحث سے یہ نکات سامنے آتے ہیں :

۱۔ انسان کی رہنمائی کے لئے اللہ تعالیٰ نے اپنی ہدایت کے علاوہ انبیاء بھی بھیجے ہیں۔

۲۔ انبیاء کا اصل کام محض خدا کی ہدایت پہنچانا دینا ہی نہ تھا بلکہ امر کی تشریح و توضیح و تنفیذ بھی تھا۔

۳۔ رسول خدا کی ہدایت کی تعبیر و تشریح کرتا ہے اور وہ اس کی جو عملی شکل متعین کرتا ہے وہ معتبر (Authentic) اور واجب اطاعت ہے۔ رسول کی حیثیت خود شارع کی ہے اور وہ خدا کے اذن سے یہ کام انجام دیتا ہے۔

بھی ان کے سامنے پیش کیا تا کہ اس اسوہ کی پیروی کر کے وہ اپنے کو اسلام کے اصل مقاصد سے ہم آہنگ کر لیں۔ یہی وجہ ہے کہ ”کتاب“ کے ساتھ ”صاحب کتاب“ کو بھی بھیجا گیا اور ”صاحب کتاب“ کی زندگی کو انسانوں کے لئے نمونہ اور اس کے حکم کو قانون بنایا گیا۔

رسول کا اصل کام یہ ہے کہ وہ لوگوں تک خدا کی ہدایات پہنچادے، ان کی تشریح و توضیح کرے اور اس پر عمل کر کے زندگی کے ہر شعبے کے لئے نمونہ پیش کردے۔ پھر جو لوگ اس رہنمائی کو قبول کر لیں ان کی زندگیوں کی تنظیم اس ہدایت کے مطابق کرے اور اپنی قیادت میں وہ تہذیب و تمدن قائم کردے جو اسلام قائم کرانا چاہتا ہے۔ قرآن کی نگاہ میں نبی محض کتاب پہنچانے والا ایک قاصد نہیں بلکہ ایک ایسی شخصیت ہے جو مندرجہ بالا تمام وظائف کو انجام دینے کے لئے پیدا کی جاتی ہے:

لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم و يعلمهم الكتاب والحكمة و ان كانوا من قبل لفي ضلال مبين •
(۱۶۴، ۳)

یقیناً اللہ تعالیٰ نے مومنوں پر احسان کیا جب کہ اس نے ان پر ایک رسول بھیجا جو ان کو اس کی آیات سناتا ہے اور ان کا تزکیہ کرتا ہے، انہیں کتاب کی تعلیم دیتا ہے اور حکمت سکھاتا ہے درآنحالیکہ پہلے وہ کھلی ہوئی گمراہی میں تھے۔

یعنی نبی کا کام نہ صرف یہ ہے کہ وہ خدا کی ہدایت انسانوں تک پہنچادے بلکہ یہ بھی ہے کہ جو لوگ اس ہدایت کو قبول کر لیں ان کے اخلاق کا تزکیہ اور ان کی زندگیوں کی تطہیر کرے، ان کو کتاب کی تعلیم دے، اس کی تشریح اور توضیح کرے اور جو خاص حکمت اللہ تعالیٰ نے اس کو عطا کی ہے اس کے ذریعے سے پوری زندگی میں ان کی رہنمائی کرے۔ رسول کا یہ دوسرا کام۔ جس کی انجام دہی کے لئے اس کی حکمت بروئے کار آتی ہے۔ رسول کی سنت اور اس کی حدیث کی صورت اختیار کرتا ہے۔
ایک دوسرے مقام پر اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

و انزلنا اليك الذکر لتبين للناس ما نزل هم نے تیری طرف الذکر نازل کیا ہے تاکہ تو لوگوں کے لئے اس چیز کو واضح کرے جو ان کی طرف اتاری گئی ہے۔

۱۔ امام شافعی ”الرسالہ“ میں اس آیت کی تشریح اس طرح فرماتے ہیں: اللہ نے جس کتاب کا ذکر کیا ہے اس سے مراد قرآن ہے اور جس حکمت کا ذکر کیا ہے وہ سنت ہے۔ ملاحظہ ہو شیخ مصطفیٰ سباعی ”سنت رسول“ ترجمہ ملک غلام علی، کراچی، صفحہ ۲۴

ضرورتوں کو پورا کرے۔ پہلی ضرورت کو پورا کرنے کے لئے اس نے زمین و آسمان میں وسائل معیشت کا ایک نہ ختم ہونیوالا خزانہ ودیعت کر دیا ہے اور انسان ان وسائل کے ذریعے اپنی تمام ضرورتوں کو پورا کر سکتا ہے۔ دوسری احتیاج کو پورا کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے اپنی ہدایت اور اپنے نبی بھیجے تاکہ وہ انسان کو زندگی کی حقیقت سے روشناس کرائیں اور انہیں ان اصول تمدن کی تعلیم دیں جو زندگی کو اس کے اصل مقاصد سے ہمکنار کردیں۔

اسلامی نقطہ نظر سے انبیاء کا کام محض یہ نہیں ہے کہ وہ خدا اور بندے کا انفرادی تعلق کچھ خاص عقائد کی بنیادوں پر استوار کرادیں بلکہ اس کے ساتھ ان کا اصل وظیفہ یہ بھی ہے کہ تاریخ کی رو کو موڑ دیں اور دین حق کی بنیاد پر انفرادی اور اجتماعی، تہذیبی اور تمدنی زندگی کی تعمیر کریں۔ قرآن کے الفاظ میں

لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا ہم نے اپنے رسول واضح نشانیاں دے کر بھیجے ہیں اور ان کے ساتھ قرآن معہم الکتب و المیزان ليقوم الناس (یعنی قانون حیات) اور میزان عدل بالقسط (۲۵، ۵۷)

اتاری ہے تاکہ انسانوں پر انصاف قائم کریں۔

ہوالذی ارسل رسولہ بالہدی و وہی ہے (ذات باری تعالیٰ) جس نے دین الحق لیظہرہ علی الدین اپنے رسول کو ہدایت اور دین حق کے ساتھ بھیجا تا کہ اس کو تمام نظام کلمہ (۹۶۱) ہائے زندگی پر غالب کر دے۔

اسلام کی نگاہ میں انبیاء کا مشن یہی ہے۔ یہی وہ چیز ہے جس کی طرف علامہ اقبال اپنے خطبہ ”اسلامی ثقافت کی روح“ میں اشارہ کرتے ہیں۔ جب وہ کہتے ہیں کہ نبی حق کی معرفت حاصل کرنے کے بعد زمانے کی رو میں داخل ہوتا ہے اور ”پھر ان قوتوں کے غلبہ اور تصرف سے“ جو عالم تاریخ کی صورت گرہیں، مقاصد کی ایک نئی دنیا پیدا کرتا ہے۔ اس کا مقصد ایک خاص قسم کا انسان اور ایک خاص تہذیب و تمدن قائم کرنا ہوتا ہے اور اس کی اصل کامیابی اسی خاص دائرہ میں ہے۔ ۱

چونکہ اسلام کا اصل مقصد انسانی زندگی کو ایک خاص نہج پر قائم کرنا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس خاص مقصد کی طرف انسان کی رہنمائی کے لئے صرف یہ کافی نہیں سمجھا کہ اپنی ہدایت محض کتابی شکل میں ان کو فراہم کر دے بلکہ اس ہدایت کے مطابق ان کی زندگیوں کی تعمیر کے لئے ایک اسوہ حسنہ

(۱)

جہاں تک تاریخ رہنمائی ترقی ہے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ قرن اول میں بلا استثناء قرآن اور حدیث دونوں کو شریعت کا اواین ماخذ اور دین میں حجت مانا جاتا تھا۔ دوسری صدی کے آغاز میں معتزلہ کی طرف سے پہلی مرتبہ حدیث کے حجت شرعی ہونے پر شبہ کا اظہار ہوا اور اس کی سند کو چیلنج کیا گیا^۱۔ بھر اخوان الصفا نے اس نقطہ نظر کو مزید وضاحت سے پیش کیا^۲ لیکن جلد ہی مسلمان مفکرین نے اس ذہنی رجحان کا نوٹس لیا اور مسکت دلائل کے ساتھ اس کا جواب دیا جس کے نتیجے کے طور پر یہ نقطہ نظر اپنے آغاز ہی میں دب گیا۔ دور جدید میں مستشرقین نے حدیث کو خصوصیت سے ہدف تنقید بنایا^۳۔ مستشرقین کی ان تنقیدات کے زیر اثر خود عالم اسلام میں ایک طبقہ حدیث کی صحت اور اس کی حجت پر شک کرنے لگا۔ لیکن یہ طبقہ عالم اسلام میں کبھی بھی کوئی قوی تحریک برپا نہ کرسکا اور خصوصیت سے اقبال کے زمانے میں تو اس کا اثر بہت ہی محدود تھا۔ اس زمانے میں یہ نقطہ نظر اتنا محدود اور غیر اہم تھا کہ اقبال نے اسے درخور اعتناء ہی نہیں سمجھا۔ اس لئے ہمیں بلا واسطہ کوئی ایسی چیز نہیں مل سکی جس میں آپ نے اس کا کسی حیثیت سے بھی نوٹس لیا ہو۔ لیکن جہاں تک ان مباحث کا سوال ہے جو اس سلسلے میں پیدا ہوتے ہیں ان پر علامہ موصوف نے مختلف مقامات پر بحث کی ہے اور ہم اس مقالے میں ان مقامات کی نشاندہی کریں گے لیکن قبل اس کے کہ ہم علامہ موصوف کے افکار پیش کریں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ تنقیح مبحث کی خاطر اسلامی شریعت میں سنت اور حدیث کے صحیح مقام کو متعین کر لیا جائے۔

(۲)

اس دنیا میں انسان کی دو بنیادی ضرورتیں ہیں۔ ایک وہ اشیاء جو اس کی مادی اور جسمانی احتیاجات کو پورا کرتی ہیں اور دوسری وہ ہدایت اور رہنمائی جس کی روشنی میں وہ اپنی اخلاق، اجتماعی اور تمدنی زندگی کی تشکیل صحت مند بنیادوں پر کرسکے۔ اللہ تعالیٰ کی ربوبیت عامہ کا تقاضہ تھا کہ وہ انسان کی ان دونوں

۱۔ حافظ ابن حزم فرماتے ہیں ”اہل سنت، خراج، شیعہ، قدریہ تمام فرقے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ان احادیث کو جو ثقہ راویوں سے منقول ہوں برابر حجت سمجھتے رہے یہاں تک کہ پہلی صدی کے بعد متکلمین معتزلہ آئے اور انہوں نے اس اجاع کے خلاف کیا“۔ ملاحظہ ہو ”الاحکام“ ج ۱، ص ۱۱۴۔
 ۲۔ ”فتنہ“ انکار حدیث کا منظر و پس منظر، از افتخار احمد بلخی۔ کراچی

اور ضمنی ماخذ کے ذریعہ ہر دور میں شریعت وقت کے تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے نئی نئی وسعتیں اختیار درق جاتی ہے اور اپنی حقیقی روح کو قائم رکھتے ہوئے ہر دور کے نئے سوالات کا جواب فراہم کرتی ہے۔ لیکن یہ ضمنی ماخذ یعنی اجماع اور اجتہاد اساسی ماخذ یعنی قرآن اور حدیث کے تابع ہیں اور انہیں انہی حدود میں استعمال کیا جاسکتا ہے جو قرآن و سنت میں مقرر کی گئی ہیں۔ پہلا بنیادی ماخذ قرآن ہے اور وہ ہدایت کا اصل سرچشمہ ہے۔ یہ خدا کی نازل کردہ کتاب ہے جو زندگی کا پورا دستور العمل پیش کرتی ہے۔ اس کی ہدایت ہر دور اور ہر زمانے کے لئے ہے اور چونکہ یہ ہدایت اس ہستی کی طرف سے ہے جس کے لئے زمان و مکان کی حدود کوئی معنی نہیں رکھتیں اس لئے یہ ہدایت ابدالابد تک کے لئے ہے۔ انسانیت کی ترقی اور ملت کے استحکام کا اصل راستہ یہی ہے کہ اس الکتاب سے رشتہ استوار کیا جائے اور اس کی ہدایت کے مطابق زندگی کا نقشہ قائم کیا جائے:

گر تو می خواہی مسلمان زیستن نیست ممکن جز بہ قرآن زیستن
مسلمان صرف ایک آئین - قرآن - کے ذریعے زندہ ہیں اور یہی ان کی زندگی کا سرچشمہ ہے:

از یک آئینی مسلمان زندہ است بیکر ملت ز قرآن زندہ است
قرآن ہی آزادی اور ترقی کا ضامن ہے اور جب بھی مسلمانوں نے اس سے تعلق کمزور کیا انہوں نے اس سے تعلقی کے نہایت تباہ کن نتائج بھگتے:
چون خلافت رشتہ از قرآن گسیخت حریت را زہر اندر کام ریخت
اور مستقبل میں ترقی کا راستہ صرف ایک ہے اور وہ غیروں کی اندھی تقلید سے آزادی حاصل کر کے قرآن کے اتباع کا راستہ ہے:

اے بہ تقلیدش اسیر آزاد شو دامن قرآن بگیری آزاد شو
اس شریعت کا دوسرا بنیادی ماخذ سنت رسول اللہ ہے۔ رسول کے ذریعہ اللہ نے اپنی ہدایت انسانوں تک پہنچائی، قدم قدم پر اس کی رہنمائی کی اور اس کی پوری زندگی کو انسانیت کے لئے اسوۂ حسنہ بنایا۔ نبی نے قرآن کی تشریح کی۔ یہی سنت شریعت کا مستقل ماخذ ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اقبال حدیث کو شریعت کا ماخذ اور دینی حجت نہیں مانتے تھے اور صرف قرآن کو یہ مقام دیتے تھے۔ لیکن یہ خیال غلط ہے اور فکر اقبال میں اس کے لئے کوئی بنیاد موجود نہیں۔ اس کے برعکس اقبال نے بار بار اسلام کی تاریخ اور روایات کی اہمیت پر زور دیا ہے اور ملت کی بقا اور نشو و نما کے لئے ان کو ضروری قرار دیا ہے۔ اقبال کے نزدیک دین میں حدیث کا درجہ وہی ہے جو اکابر امت کے نزدیک آج تک رہا ہے:

شنیدم آنچه از ہا کان امت ترا با شوخے زندانہ گفتم

اقبال کا تصور شریعت

خورشید احمد

اقبال کی نظم ”ابلیس کی مجلس شوریٰ“ میں جب ابلیس کا ایک مشیر اسے متوجہ کرتا ہے کہ مزدک کے بروز کارل مارکس کے جوش جنوں سے عنقریب وہ جہاں ہی زیر و زبر ہونے کو ہے جس کی سیادت اس کے ہاتھوں میں ہے تو ابلیس اس کی تردید کرتے ہوئے بڑے معنی خیز انداز میں کہتا ہے :

جانتا ہے، جس پہ روشن باطن ایام ہے

مزدکیت فتنہ فردا نہیں اسلام ہے

بھر وہ اپنے اس خیال کی مزید وضاحت کرتے ہوئے بتاتا ہے کہ اسلام سے

اس ”خطرہ“ کا سبب اس کی شریعت ہے۔ وہ کہتا ہے :

جانتا ہوں میں یہ امت حامل قرآن نہیں

ہے وہی سرمایہ داری بندہ مومن کا دیں

جانتا ہوں میں کہ مشرق کی اندھیری رات میں

بے ید بیضا ہے پیران حرم کی آستین

عصر حاضر کے تقاضاؤں سے ہے لیکن یہ خوف

ہو نہ جائے آشکارا شرع پیغمبر کہیں

الْحَذَرُ آئِينَ پیغمبر سے سو بار العذر

حافظ ناموس زن، مرد آزما، مرد آفریں

موت کا پیغام ہر نوع غلامی کے لئے

نے کوئی مغفور و خاقان، نے فقیر رہ نشیں

کرتا ہے دولت کو ہر آلودگی سے پاک و صاف

منعموں کو مال و دولت کا بناتا ہے امیں

اس سے بڑھ کر اور کیا فکر و عمل کا انقلاب

پادشاہوں کی نہیں اللہ کی ہے یہ زمیں

چشم عالم سے رہے پوشیدہ یہ آئیں تو خوب

یہ غنیمت ہے کہ خود مومن ہے محروم یقین

ہمیں دیکھنا چاہئے کہ اقبال کے نزدیک وہ شریعت کیا ہے جس کی یہ

خصوصیات خود اس کے سب سے بڑے دشمن نے بیان کی ہیں۔

اقبال اس نقطہ نظر کے حامی ہیں کہ شریعت کے بنیادی مآخذ دو ہیں :

قرآن اور سنت۔ ان دو بنیادی مآخذ کے علاوہ وہ دو ضمنی مآخذ اجاع اور اجتہاد

کے بھی قائل ہیں۔ بنیادی مآخذ شریعت کی اساسی تعلیم کو پیش کرتے ہیں

ترقی کرتا ہے یہاں تک کہ انسان تک پہنچ کر وہ خود شعور ہو جاتا ہے اور خود شعور ہونے کی وجہ یہ ہے کہ انسان کا دماغ ایک مادی ساخت کی حیثیت سے دوسرے تمام حیوانات کے دماغ کی نسبت زیادہ پیچیدہ اور ترقی یافتہ ہے۔ اگر یہ خیال درست ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس زندگی کے بعد کوئی اور زندگی نہیں۔ لیکن اقبال اس نقطہ نظر سے یکسر اختلاف کرتا ہے۔ چنانچہ وہ مادہ پرست حکیم کے مسلمان پیرو سے خطاب کر کے کہتا ہے :

قوی نجات غم مرگ سے نہیں ممکن کہ تو خودی کو سمجھتا ہے پیکر خاکی
اقبال کے نزدیک خودی مادہ کی ترقی یافتہ شکل نہیں بلکہ خود کائنات کی
آخری حقیقت ہے جو اپنے اوصاف کو آشکار کرنے کے لئے خود مادے کو پیدا
کر کے اس میں اپنا ظہور کرتی ہے اور اسے رفتہ رفتہ ترقی کے مدارج سے گزار
کر ایک خاص منزل تک پہنچاتی ہے :

پیکر ہستی ز آثار خودی است ہر چہ ہے بینی ز اسرار خودی است
اور مادیین کے ساتھ اقبال کی اس نزاع میں تازہ ترین علمی حقائق کلی طور پر
حکائے مادیین کے خلاف اور اقبال کے حق میں ہیں۔

جائز یا ناجائز اظہار میں کوئی خاص خوبی ہے اور اقبال کی تعلیم یہی ہے کہ جس طرح سے ممکن ہو اس جذبے کا اظہار کرنا چاہئے۔ یہ بات قطعاً غلط ہے۔ اس سلسلے میں پہلی گزارش تو یہ ہے کہ جہاں تک انسان کی خودی کا تعلق ہے خودی کے مقاصد صحیح بھی ہوتے ہیں اور غلط بھی۔ جد و جہد یا عمل سے خودی کا جذبہ خود نمائی اسی صورت میں مکمل اور مستقل اطمینان پاتا ہے جب اس کا مقصد صحیح ہو یعنی اس کی اپنی فطرت کے مطابق ہو۔ غلط مدعا درحقیقت خودی کا اپنا مدعا نہیں ہوتا بلکہ اس کے اپنے اصلی فطری اور صحیح مدعا کی غلط ترجمانی ہوتی ہے جسے زود یا بدیر خودی کو درست کرنا پڑتا ہے لہذا غلط مدعا کی پیروی سے خودی کو عارضی طور پر تسلی ہو تو ہو لیکن آخر کار اسے بے اطمینانی اور ناکامی کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ ایسی صورت میں اس کی جد و جہد آخر کار خود اس کے خود نائی کے مقصد کو شکست دے دیتی ہے۔ دوسری گزارش یہ ہے کہ عملی جد و جہد احساس مدعا کا لازمی نتیجہ ہے اور خودی ہر آن کوئی نہ کوئی مدعا غلط یا صحیح رکھنے پر مجبور ہے۔ گویا وہ ہر وقت عمل یا جد و جہد کرنے پر بھی مجبور ہے۔ غلط مدعا غلط عمل پیدا کرتا ہے اور صحیح مدعا صحیح عمل پیدا کرتا ہے۔ اقبال صرف اسی عمل کی تلقین کرتا ہے جو ہمارے صحیح اور بلند مدعا کے ماتحت پیدا ہو اور اس کے نزدیک صحیح مدعا فقط مرد مومن کا امتیاز ہے۔ مومن کا نصب العین حیات صبح کی طرح روشن منتہائے حسن و کمال اور آسمان سے بالا تر ہوتا ہے کیونکہ وہ خود خدا ہی کا نصب العین ہوتا ہے :

اے ز راز زندگی بیگانہ خیز از شراب مقصدے مستانہ خیز
مقصدے مثل سحر تابندہ ماسوائے را آتش سوزندہ
مقصدے از آسمان بالا ترے دل ربائے دلستانے دلبرے

اوپر یہ کہا گیا ہے کہ اقبال کے نزدیک خودی وہ شعور ہے جو اپنے آپ سے آگاہ ہو اور یہ شعور انسان کا امتیاز ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خودی انسان میں کہاں سے آئی ہے؟ کیا وہ مادے ہی کی ایک خاص ترقی یافتہ حالت کا وصف تو نہیں؟ مثلاً مادے کی ایسی ترقی یافتہ حالت جسکا مشاہدہ ہم وجود انسانی میں کرتے ہیں۔ اگر یہ درست ہے تو خودی مادے ہی کی ایک شکل ہے اور مادے سے الگ کچھ نہیں۔ حکمائے مادیین نے یہی سمجھا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ جب مادہ ترقی کرتے کرتے ایک خاص حالت پر پہنچ جاتا ہے تو طبیعیات اور کیمیا کے قوانین اپنا عمل اس طرح سے شروع کر دیتے ہیں کہ ہم کہنے لگ جاتے ہیں کہ اس میں شعور پیدا ہو گیا ہے یا وہ زندہ ہے۔ زندہ مادے کو ہم جسم حیوانی کا نام دیتے ہیں۔ شعور جسم حیوانی کے دماغ یا نظام عصبی میں مرتکز ہوتا ہے اور پھر جب زندہ باشعور مادہ اور ترقی کرتا ہے تو اس کا شعور بھی

رکھتے ہیں ان پر قلم اٹھانا خودی کی ماہیت کو واضح کرنا ہے۔ اور اس لئے کہ اس کے نزدیک ان تمام سوالات کا صحیح جواب بھی خودی کی ماہیت سے پیدا ہوتا ہے۔ چونکہ زندگی بغیر شعور کے نہیں ہوتی اور شعور بغیر زندگی کے نہیں ہوتا، اقبال نے خودی کو ”زندگی“ اور ”حیات“ کے ناموں سے بھی تعبیر کیا ہے :

خودی کا مرکزی وصف محبت یا عشق ہے اسی سے وہ اپنی ممکنات کا اظہار کرتی اور ترقی پاتی ہے :

نقطہ نورے کہ نام او خودی ست زیر خاک ما شرار زندگی ست
از محبت سے شود پائندہ تر زندہ تر سوزندہ تر تابندہ تر
از محبت اشتعال جوہرش ارتقائے ممکنات مضمرش
فطرت او آتش اندوزد ز عشق عالم افروزی بیاموزد ز عشق
خودی اپنی فطرت کے اس تقاضا کو پورا کرنے کے لئے کسی حسین و جمیل مقصد یا مدعا کی تلاش کرتی ہے اور جب کوئی ایسا مقصد یا مدعا جو اس کی نگاہ میں حسین و جمیل ہو اس کے سامنے آجاتا ہے تو پھر وہ دل و جان سے اس کو چاہتی ہے اور اس کے حصول کے لئے عواقب سے بے پرواہ ہو کر میدان عمل میں قدم رکھتی ہے اور اپنی تمام مخفی صلاحیتوں اور قوتوں کو بروئے کار لاتی ہے تاکہ اپنے راستے کی تمام مشکلات پر غالب آئے اور تمام مزاحمتوں اور رکاوٹوں کو دور کر کے اپنے مدعا کو حاصل کرے۔ مدعا کا حصول اس کا غلبہ بھی ہے اور اس کی خود نمائی بھی لہذا حب استیلا یا غلبہ کی خواہش اور خود نمائی اس کے ثانوی خواص ہیں جو اس کے تقاضائے عشق و محبت سے پیدا ہوتے ہیں :

زندگانی را بقا از مدعا است کاروانش را درا از مدعا است
زندگی در جستجو پوشیدہ است اصل او در آرزو پوشیدہ است
آرزو ہنگامہ آرائے خودی موج بیتابے ز دریائے خودی

اقبال کے بعض شارحین کو ”خودی“ کا یہ مفہوم سمجھنے میں دقت پیش آئی ہے۔ اسکی وجہ ایک تو یہ ہے کہ خودی کا لفظ فارسی اور اردو میں ایک اور معنوں میں استعمال ہوتا رہا ہے یعنی تکبر، خود پروری اور خود پرستی کے معنوں میں اور پھر اقبال نے بھی مسلمانوں کی اس زمانے کی پست حالی کے پیش نظر خودی کے گونا گوں ازلی اور ابدی صفات میں سے صرف اس صفت پر زور دیا ہے جس کا ایک پہلو خود نمائی یا حب استیلا یا غلبہ کی خواہش ہے۔ اس صفت کی رو سے خودی حصول مدعا کے لئے مزاحمتوں کا مقابلہ کر کے ان پر غالب آنا چاہتی ہے۔ اس بناء پر بعض لوگوں کو یہ شبہ ہوا ہے کہ اقبال کے نزدیک بھی خودی کا مفہوم وہی ہے یا اس کے قریب قریب کچھ ہے جو عام لوگوں کے ذہن میں اب تک چلا آتا ہے۔ چنانچہ وہ سمجھتے ہیں کہ جذبہ خود نمائی اور قوت کے

اقبال کے نظام حکمت میں خودی سے مراد وہ شعور ہے جو خود شناس ہو۔ لیکن یہاں شعور کا مطلب تمیز یا ہوش نہیں بلکہ خود وہ چیز ہے جس کا خاصہ تمیز یا ہوش ہے یا جس کی وجہ سے ایک انسان تمیز یا ہوش رکھتا ہے۔ یہ ایک نور ہے لیکن مادی روشنیوں میں سے کوئی روشنی ایسی نہیں جو اس کی مثال ہو اور پھر یہ ایک قوت بھی ہے۔ لیکن مادی قوتوں میں سے کوئی قوت ایسی نہیں جس کے ساتھ اس کو مشابہت دی جاسکے۔ یہی وہ نورانی قوت یا قوی نور ہے جس کی وجہ سے انسان زندہ ہے۔ ان معنوں میں ایک خاص سطح کا شعور حیوان میں بھی موجود ہے لیکن حیوان کا شعور آزاد نہیں بلکہ قدرت کی پیدا کی ہوئی ناقابل تغیر جبلتوں کے ماتحت کام کرتا ہے۔ اس کے برعکس انسان کا شعور جبلتوں سے آزاد ہو کر بھی کام کر سکتا ہے۔ انسان میں شعور کی آزادی کا نتیجہ یہ ہے کہ اس میں طلب حسن اور جستجوئے کمال کا جذبہ پایا جاتا ہے اور وہ اس جذبہ کی تسکین اور تشفی کے لئے جبلتوں کی مخالفت کر سکتا ہے۔ حیوان اپنے شعور کی وجہ سے نہ صرف سوچتا جانتا اور محسوس کرتا ہے بلکہ جب وہ ایسا کر رہا ہوتا ہے تو وہ جانتا بھی ہے کہ وہ ایسا کر رہا ہے، یعنی انسان میں اپنے شعور کے افعال کو جاننے اور سمجھنے کی استعداد ہے لہذا اس کا شعور خود شناس اور خود شعور ہے۔ وہ فقط شعور ہی نہیں بلکہ ایک قسم کی خود شعوری ہے۔ اسی خود شعوری کو اقبال خودی کہتا ہے۔

ہم اپنی خودی کا علم حواس کی مدد کے بغیر براہ راست حاصل کرتے ہیں۔ لیکن غیر کی خودی کا علم ہمیں فقط اس کے نتائج اور اثرات اور افعال و اعمال سے ہی حاصل ہوتا ہے۔ ہم اس کو کسی حالت میں بھی ان آنکھوں سے نہیں دیکھ سکتے۔ اقبال کا نظام حکمت علمی حقائق کی روشنی میں اسی خودی کے غیر مبدل اور فطری اوصاف و خواص اور عملی اثرات و نتائج کی تشریح پر اور اس کی روشنی میں علمی حقائق کی تشریح اور تنظیم پر مشتمل ہے۔ اقبال نے اپنے کلام میں حقیقت انسان و کائنات کے ہر گوشے کو موضوع بحث بنایا ہے اور انسان کی عملی زندگی کے تمام شعبوں کی ماہیت پر رائے زنی کی ہے۔ مثلاً وہ اس قسم کے سوالات کا جواب دیتا ہے کہ کائنات کی حقیقت کیا ہے؟ تخلیق کیا ہے؟ ارتقاء کیا ہے؟ مادہ کیا ہے؟ حیوان کیا ہے؟ انسان کیا ہے؟ جبلت کیا ہے؟ کیسے وجود میں آئی ہے؟ تخیل کیا ہے؟ حافظہ کیا ہے؟ جدوجہد کیا ہے؟ آرزو کیا ہے؟ ہوش کیا ہے؟ علم کیا ہے؟ عقل کیا ہے؟ وجدان کیا ہے؟ عشق کیا ہے؟ فقر کیا ہے؟ موت کیا ہے؟ اخلاق کیا ہے؟ تعلیم کیا ہے؟ سیاست کیا ہے؟ قانون کیا ہے؟ آمریت کیا ہے؟ جمہوریت کیا ہے؟ ہنر کیا ہے؟ تیاتر کیا ہے؟ تاریخ کیا ہے؟ مذہب کیا ہے؟ جنگ کیا ہے؟ وغیرہ، لیکن اس لئے کہ یہ تمام سوالات خودی کی ماہیت سے تعلق

تکو پورا کرتے گا وہ اس کے تمام حکمت کے بگیرے ہوئے تصورات کے علمی اور عقلی رشتہ کو سمجھنے کی وجہ سے نہ صرف اس قابل ہوگا کہ ان کو ایک سلسلے کی صورت میں بیان کرسکے بلکہ اس کے لئے یہ بھی ممکن ہوگا کہ وہ اس کے نظام حکمت کو وسعت اور ترقی دے سکے یعنی اور علمی حقائق کو جو اس کے ساتھ مطابقت یا مناسبت رکھتے ہوں اس کے اندر داخل کر کے اس کی تائید مزید کا سامان پیدا کرسکے۔ یہ ظاہر ہے کہ ایک سچے تصور حقیقت پر قائم ہونے والے نظام حکمت کی ہر ترقی اس کی اگلی ترقی کو آسان کرتی ہے اور اس طرح اس کی غیر متناہی ترقیوں کا دروازہ کھول دیتی ہے۔ جب اقبال کے فلسفہ خودی کی ایک اور ترقی یافتہ صورت ہمارے سامنے آئے گی تو پھر وہ اور ترقی کرے گا اور لوگ تا قیامت اس پر لکھتے رہیں گے اور اس کی ترقی کا سلسلہ ختم نہ ہوگا کیونکہ علم کے تینوں شعبوں میں تمام حقائق صرف اسی کے اجزاء و عناصر شمار کئے جائیں گے۔ اوپر ہم دیکھ چکے ہیں کہ کس طرح ایک سچا فلسفہ ہمیشہ ترقی کرتا رہتا ہے اور اس کی ترقیاں کبھی ختم نہیں ہوسکتیں۔ اس کے برعکس چونکہ علمی حقائق ایک غلط فلسفہ کے ساتھ جو غلط تصور حقیقت پر مبنی ہو مطابقت نہیں رکھتے لہذا ان حقائق کی ترقی کی وجہ سے زود یا بدیر ایک ایسا وقت خود بخود آجاتا ہے جب غلط فلسفے کی فرضی معقولیت کا پردہ چاک ہوجاتا ہے اور وہ اپنا دم توڑ دیتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ فکر اقبال کی اس قسم کی منظم تشریح ایک ایسے دور کو قریب لائے گی جب دنیا میں صرف ایک ہی فلسفہ باقی رہے گا اور وہ اقبال کا فلسفہ خودی ہوگا۔ دوسرے تمام فلسفے یا تو مٹ جائیں گے اور یا پھر نوع انسان کے ادوار جہالت کی یادگار کے طور پر باقی رہیں گے۔ اس لئے اقبال دور حاضر کے انسان سے نہیں بلکہ مستقبل کے انسان سے امید رکھتا ہے کہ وہ پوری طرح سے اس کی عظمت کا اعتراف کرے گا اور اس کے فکر کو اپنی زندگی کی بنیاد بنائے گا:

انتظار صبح خیزان می کشم	اے خوشا زرتشتان آتشم
نغمہ ام از زخمہ بے پرواستم	من نوائے شاعر فردا متم
عصر من داندہ اسرار نیست	یوسف من بہر این بازار نیست
نغمہ من از جہان دیگر است	این جرس را کاروانے دیگر است

لیکن یہ دو شرطیں اس قسم کی ہیں کہ ایسے افراد کی کوئی کمی نہ ہوگی جو ان میں سے تنہا ایک کو یا دوسری کو یا حسن طریق پورا کرسکیں لیکن ایسے اشخاص بمشکل مل سکیں گے جو بیک وقت دونوں شرطوں کو پورا کریں۔ اس زمانہ میں جب مذہب علوم جدیدہ سے ناواقف ہے اور علوم جدیدہ سے شغف رکھنے والے اشخاص مذہب سے بے بہرہ ہیں ایسے درویشان خدا مست کا وجود نادر ہے جو علوم جدیدہ میں دسترس رکھتے ہوں۔

شعر کے زور دار اور پرائر طرز بیان کا جامہ پہنایا ہے۔ دوسرے شاعروں کی طرح محبت مجاز کی داستانوں اور غزلوں سے سننے والوں کا دل لہانا اس کا مدعا نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ شاعر کے لقب کو جو بعض وقت اسے دیا جاتا ہے بڑے زور سے رد کرتا ہے :

مثال شاعران افسانہ بستم نہ پنداری کہ من بے بادہ مستم
کہ بر من تہمت شعر و سخن بست مدار امید زان مرد فرد دست
رنگ و آب شاعری خواہد زمن او حدیث دلبری خواہد زمن
آشکارم دید و پنہانم نہ دید کم نظر بے تابئے جانم نہ دید

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ الیست

سوئے قطار مے کشم ناقہ بے زمام را

اوپر یہ ذکر کیا گیا ہے کہ کس طرح وہ اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ تمام ایسے فلسفے جو خدا کی محبت یا حقیقت کائنات کے صحیح تصور سے عاری ہوں اور لہذا حقیقت کے غلط یا ناقص تصور پر مبنی ہوں بے ہودہ اور بیکار ہیں۔ اگر وہ خود خدا کی محبت سے بہرہ ور نہ ہوتا تو ممکن نہیں تھا کہ وہ کبھی اس حکیمانہ نتیجہ پر پہنچ سکتا۔ اور یہ ہمارا قیاس ہی نہیں بلکہ خود اقبال کا دعویٰ بھی ہے کہ اسے روحانیت کا ایک درجہ اور معرفت حق تعالیٰ کا ایک مقام عطا کیا گیا ہے۔ اس درجہ معرفت یا مقام محبت کو وہ سوز دروں، ذوق نگاہ، جان بیتاب، خدا مستی اور بادہ ناب وغیرہ الفاظ سے تعبیر کرتا ہے اور اپنے لئے درویش، فقیر، قلندر ایسے القاب استعمال کرتا ہے جو صوفیاء کے لئے استعمال کئے جاتے ہیں :

درویش خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی

گھر میرا نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند

سر آمد روزگار این فقیرے

دگر دانائے راز آید نہ آید

قلندر جز دو حرف لالہ کچھ بھی نہیں رکھتا

فقیہ شہر قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا

مرے کدو کو غنیمت سمجھ کہ بادہ ناب

نہ مدرسہ میں ہے باقی نہ خانقاہ میں ہے

اقبال کے فکر کو ایک مسلسل نظام حکمت کے طور پر پیش کرنے کے لئے دوسری شرط جس کا پورا کرنا اس کے شارح کے لئے ضروری ہے یہ ہے کہ وہ تمام علمی حقائق سے جو اب تک دریافت ہو چکے ہیں اور فلسفے کے ان تمام نظریات و تصورات سے جو آج تک پیش کئے گئے ہیں پوری طرح واقف ہو تاکہ اقبال کے نظام تصورات کے ساتھ ان کی اور ان کے ساتھ اقبال کے نظام تصورات کی مناسبت یا عدم مناسبت کا ادراک کیا جاسکے۔ اقبال کا جو شارح ان دوشراہوں

قوم جو علمی روایات کو مدت سے کھو چکی ہے عرصہ دراز تک اس کے فلسفے کی طرف توجہ نہ کر سکتی۔ لیکن اس قوم کو اپنی بے عملی کے علاج کی فوری ضرورت تھی لہذا اس قوم کے حق میں قدرت کا انتظام یہ تھا کہ اقبال اپنے فلسفے کو ایک نہایت ہی سربلی آواز میں کہے اور تاکر اس قوم کو فوراً اپنے ارد گرد جمع کر دے۔ چنانچہ جب اس قوم کو اپنی آواز کی طرف بلایا :

حلقہ گرد من زئید اے پیکران آب و گل آتشے در سینہ دارم از نیاگان شا
تو قوم نے اس کے ارد گرد جمع ہو کر ایک نئی ریاست کی بنیاد ڈالی جو پاکستان ہے۔ لیکن اب ضرورت اس بات کی ہے کہ یہی قوم جو اس کے شعر سے متاثر ہوئی ہے اس کے شعر کے مطالب و معانی کو ایک منظم سلسلہ افکار کی صورت میں ضبط تحریر میں لائے تاکہ خود بھی اسے ٹھیک طرح سے سمجھے اور دوسروں کو بھی اس کی طرف متوجہ کر سکے۔ ظاہر ہے کہ جب ہم فکر اقبال کی اس قسم کی مسلسل تشریح بہم پہنچانے کی کوشش کریں گے تو اس کے تصورات کے آپس کے علمی اور عقلی تعلق کو آشکار کرنے کے لئے ضروری ہوگا کہ ہم کسی ایک ایسی علمی حقیقت کو بھی نظر انداز نہ کریں جو اس تعلق کو سمجھنے اور سمجھانے میں ہمیں مدد دے سکتی ہو یعنی جو سچی علمی حقیقت ہونے کی وجہ سے اقبال کے نظام حکمت کے ساتھ مناسبت رکھتی ہو۔

گفت حکمت را خدا خیر کثیر ہر کجا این خیر را بینی بگیر
فکر اقبال کی اس قسم کی منظم تشریح بہم پہنچانا نہ صرف علم کی اور نوع انسانی کی ایک بڑی خدمت ہے بلکہ غیروں کے روبرو خود اقبال کی عظمت کا بھی امتحان ہے جس میں اقبال کا پورا اترنا یقینی ہے۔

یہ کہ دینا بے محل نہیں کہ جو شخص بھی اس حد درجہ ضروری کام کو ہاتھ میں لے اس کے لئے دو شرطوں کا پورا ہونا ضروری ہے : ایک تو یہ کہ اسے اقبال کے افکار کے ذہنی یا وجدانی سرچشمہ یا منبع تک رسائی حاصل ہو یعنی وہ اقبال کے اس قلبی احساس یا وجدان سے بہرہ ور ہو جس سے اس کے تمام تصورات سر زد ہوتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں اسے نبوت کاملہ کے عطا کئے ہوئے حقیقت کائنات کے تصور کا وہی مشاہدہ یا روحانی تجربہ یا عشق حاصل ہو جو اقبال کو تھا۔ افسوس ہے کہ اقبال کے غیر مبہم الفاظ میں بار بار کہنے کے باوجود ہم اس بات کو بالعموم نظر انداز کر جاتے ہیں کہ گو اقبال ایک شاعر بھی ہے اور ایک فلسفی بھی، تاہم بنیادی طور پر وہ ایک درویش یا صوفی ہے۔ اس کا شاعرانہ کمال اور حکیمانہ جوہر دونوں اس کے وجدان یا عشق کے خدمت گزار ہیں۔ اس کی ساری ذہنی کاوشوں کا حاصل یہ ہے کہ اس نے فلسفے کی معروف اور دور حاضر کے انسان کے لئے قابل فہم زبان میں اپنے روحانی تجربے یا عشق کی ترجمانی کی ہے اور اس عمل کے دوران میں جو فلسفیانہ افکار و تصورات اس کے ہاتھ لگے ہیں ان کو

بہت سے فلسفے وجود میں آئے ہیں جن میں سے ہر ایک نے حقائق عالم کو ایک مرکزی تصور کے ساتھ وابستہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اقبال جیسا کہ خود اسے اعتراف ہے حکمت مغرب کی ان علمی ترقیات اور خصوصیات سے پوری طرح متاثر ہوا ہے لہذا اس کی حکمت نے ایک ایسی شکل اختیار کی ہے جس کی وجہ سے اس میں صلاحیت پیدا ہو گئی ہے کہ موجودہ اور آئندہ کے تمام علمی حقائق کو اپنے اندر جذب کر سکے اور اس طرح کائنات کا وہ صحیح اور آخری نظام حکمت ثابت ہو جو ہر دور کے باطل فلسفوں کا جواب ان ہی کی زبان میں دے سکتا ہو۔ شاہ ولی اللہ اور محی الدین ابن عربی کے زمانے میں اس قسم کے فلسفے کا وجود میں آنا ممکن نہیں تھا۔ آج اگر مسلمان یا کوئی اور قوم جدلی مادیات کا معقول علمی جواب دینا چاہے جسے دور حاضر کا انسان بھی سمجھ سکے تو وہ صرف اقبال کے نظام حکمت ہی سے پیدا کیا جا سکتا ہے۔ کائنات اور انسان کی صحیح اور سچی حقیقت کو سمجھنے کے لئے نوع بشر کی راہ میں جس قسم کی ذہنی رکاوٹیں کسی دور میں پیدا ہوتی ہیں قدرت ان رکاوٹوں کو دور کرنے کے لئے علاج بھی ایسا ہی پیدا کرتی ہے۔ اقبال کا فلسفہ خودی اپنے مزاج کے لحاظ سے اپنے دور کے فلسفوں کی تمام ظاہری خصوصیات سے حصہ لیتا ہے تاکہ ان کا تسلی بخش جواب بن سکے۔ شاہ ولی اللہ اور محی الدین ابن عربی ایسے اکابر امت کے فلسفے اپنے زمانے کے باطل فلسفوں کا جواب تھے لیکن اس زمانہ کے باطل فلسفوں کا جواب نہیں ہیں اور نہ بنائے جا سکتے ہیں۔ یہی وہ حقائق ہیں جن کی بناء پر اقبال کو یہ کہنا زیب دیتا ہے :

ہیچ کس رازے کہ من گویم نہ گفت

ہمچو فکر من در معنی نہ سفت

چونکہ اقبال ایک فلسفی کی حیثیت سے وحدت کائنات کا قائل ہے ضروری تھا کہ اس کا فلسفہ ایک نظام حکمت کی صورت میں ہوتا۔ لیکن اقبال کا نظام حکمت نثر سے زیادہ نظم میں لکھا گیا ہے اور شعر کی زبان تصورات کے باہمی عقلی اور منطقی تعلقات کی باریک تفصیلات اور جزئیات بیان کرنے کے لئے موزوں نہیں ہوتی لہذا ہم اقبال سے جس حد تک کہ وہ شعر میں اپنے خیالات کا اظہار کرتا ہے ان تفصیلات کی توقع نہیں کر سکتے تھے جیسی توقع مثلاً ہم اس فلسفی سے کر سکتے ہیں جو محض نثر نویس ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کا نظام حکمت ایک ہی سلسلے کی صورت میں ایک ہی کتاب میں بیان نہیں ہوا بلکہ اس کے اجزاء اس کی ساری کتابوں میں بکھرے ہوئے ہیں۔ تاہم یہ اتفاق کہ اقبال ایک حکیم ہی نہیں بلکہ ایک شاعر بھی تھا اس کے فلسفے کی نشر و اشاعت کے لئے سازگار ثابت ہوا ہے۔ شعر تصورات کو ایک انقلاب انگیز اثر کے ساتھ لوگوں کے دلوں تک پہنچاتا ہے۔ اگر اقبال محض ایک فلسفی ہوتا اور شاعر نہ ہوتا تو شاید اس کی

ہے جو دور حاضر کے انسان کو مطمئن کر سکتی ہے اور جو اس کی عالمگیر قبولیت کی ضامن ہے۔ اقبال اپنے اس مقام سے آگاہ ہے۔ اقبال نے اپنے فکر کی ضرورت اور اہمیت کے متعلق جو کچھ کہا ہے وہ محض شاعرانہ تعلیقات اور مبالغات نہیں بلکہ ایسے ٹھوس حقائق ہیں جن کے متعلق خاموشی برتنا اس کے لئے کسی طرح سے بھی جائز نہ ہوتا:

ذره ام مہر منیر آن من است	صد سحر اندر گریبان من است
فکر م آن آہو سر قتراک بست	کو ہنوز از نیستی بیرون نجست
ہیچ کسی رازے کہ من گویم نہ گفت	ہمچو فکر من در معنی نہ سفت
چشمہ حیوان براتم کردہ اند	محرم از راز حیاتم کردہ اند
بچشمم کم مبین تنہائیم را	کہ من صد کاروان در گل کنارم

شاید یہ کہا جائے گا کہ اگر آج تک کوئی غیر مسلم فلسفی ایسا نہیں ہو سکا جو نبوت کاملہ کے تصور حقیقت پر اپنے فلسفے کی بنیاد رکھتا تو یہ بات درست ہو سکتی ہے۔ لیکن اگر اقبال سے پہلے کوئی ایک بھی مسلمان فلسفی ہو گزرا ہے تو اس کے فلسفے کی بنیاد لازماً خدا کے اسلامی تصور پر ہوگی، پھر اقبال کی خصوصیت کیا ہے؟ اس سلسلے میں شاید شاہ ولی اللہ اور محی الدین ابن عربی ایسے اکابر اسلام کا نام لیا جائے۔ لیکن خودی کی حکیمانہ اصلاح کو کام میں لانے کی وجہ سے اقبال کے لئے یہ ممکن ہوا ہے کہ وہ خدا کے اسلامی تصور کو محض ایک عقیدے کے طور پر نہیں بلکہ ایک ایسی علمی اور عقلی حقیقت کے طور پر پیش کر سکے جس کے ڈانڈے دوسرے تمام علمی اور عقلی تصورات سے جا ملتے ہوں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ زمانہ حال کے تمام علمی حقائق اور انسان کی زندگی کے تمام شعبوں کے ساتھ اس تصور کی علمی اور عقلی مناسبت آشکار ہو گئی ہے اور اس تصور کی یہ مخفی استعداد کہ صرف وہی کائنات کے تمام موجودہ اور آئندہ حقائق کی معتول تشریح اور مکمل تنظیم کر سکتا ہے علمی تحقیق کے دائرہ کے اندر آ گئی ہے۔ یہی اقبال کی سب سے بڑی علمی خدمت ہے۔ دراصل اقبال کی عبقریت کا یہ مظاہرہ وقت کی ضرورت کا نتیجہ ہے اور وقت کے خاص علمی ماحول اور مقام نے اسے ممکن بنایا ہے۔ اقبال کے زمانے میں حکائے مغرب کی تحقیق و تجسس کی بدولت علم کے تینوں شعبوں میں علمی حقائق نے اس سرعت سے ترقی کی ہے کہ اس سے پہلے اس کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ دوسرے سائنس کے خاص اسلوب تحقیق کے اثر سے فلسفے کی دنیا میں بھی ایک نیا طرز استدلال وجود میں آیا ہے جس میں اس بات پر خاص طور پر زور دیا جاتا ہے کہ کوئی حقائق نظر انداز نہ ہونے پائیں، حقائق کا معائنہ کامل احتیاط سے کیا جائے اور نتائج وہی اخذ کئے جائیں جو ناگزیر ہوں۔ یہ طرز استدلال علمی دنیا میں آئندہ کے لئے ایک مستقل حیثیت اختیار کر گیا ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ اس دور میں

جزوی اور محدود کامیابیاں حاصل کرتا رہا لیکن حقیقت کائنات کے صحیح وجدانی تصور سے محروم ہونے کی وجہ سے مجموعی طور پر منزل سے دور ٹھوکر بن کھاتا رہا۔ نبوت کاملہ کی راہ نمائی کے بغیر صحیح قسم کے وجدان سے آغاز کرنا اور لہذا صحیح عقلی استدلال کو نظام عالم کی عقلی ترتیب کی تفصیلات میں لے جانے کی بجائے انسان کو اس کے ضروری حقائق کی واقفیت اس حد تک بہم پہنچادی جائے کہ وہ اپنی زندگی کے ہر شعبے میں ایسے عمل پر آمادہ ہو جائے جس سے وہ نہ صرف اپنی عملی زندگی کو درست کرے بلکہ جس سے اس کے اندر وہ صحیح وجدان پیدا ہو جائے جو نظام عالم کی عقلی تربیت کو دریافت کرنے میں اس کی ٹھیک ٹھیک راہ نمائی کرے۔ چنانچہ نبوت اپنے کمال کو پہنچ کر بھی ہمیں نظام عالم کی عقلی واقفیت بہم پہنچانے کی کوشش نہیں کرتی بلکہ صرف اس اعلیٰ قسم کے وجدان کی تربیت کا اہتمام کرتی ہے جو آخر کار اس واقفیت کے حصول کے لئے ضروری ہے اور جس کے بغیر عقلی استدلال کامل طور پر درست نہیں ہو سکتا۔ فلسفہ نے ٹھیک سمجھا کہ نظام عالم ایک زنجیر کی طرح ہے جس کی ہر کڑی اُٹلی کڑی کے ساتھ ایک عقلی تعلق رکھتی ہے۔ لہذا اسے یہی نظر آیا کہ وہ نہایت آسانی کے ساتھ سلسلہ عالم کی ساری کڑیوں کو عقل کی مدد سے دریافت کرے گا لیکن بد قسمتی سے وہ ہر بار اپنے غلط وجدان کو ہی ایک منطقی زنجیر کی شکل دیتا رہا اور لہذا ہمیشہ ناکام رہا۔ اگر فلسفہ ذرا جرات سے قدم اٹھاتا اور نبوت کاملہ کے تصور کائنات کو اپنا لیتا تو اس کی پریشانی ختم ہو جاتی اور وہ صحیح عقلی استدلال جو صدیوں سے اس جستجو کا مرکز رہا تھا اسے حاصل ہو جاتا لیکن جب تک فلسفہ اپنے لڑکھڑاتے ہوئے قدموں کے ساتھ چلتے چلتے نبوت کے تصور حقیقت کے قرب و جوار میں ایک خاص مقام پر نہ پہنچ جاتا یہ دلیرانہ قدم اٹھانا اس کے لئے ممکن نہ تھا۔ خوش قسمتی سے اس بیسویں صدی میں طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات کے اکتشافات کی وجہ سے فلسفے کو یہ مقام حاصل ہو گیا ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ اس نے اقبال کی حکمت میں تعلیم نبوت کے ساتھ پیوست ہونے کا دلیرانہ قدم بھی اٹھا لیا ہے۔ اقبال کا فلسفہ خودی نبوت کے عطا کئے ہوئے تصور کائنات کی ایسی تشریح بہم پہنچاتا ہے جس میں آج تک کے دریافت کئے ہوئے تمام علمی حقائق سموئے ہوئے نظر آتے ہیں اور اس بات کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ مستقبل کے علمی حقائق بھی اس کے اندر کیوں سموئے نہ جا سکیں گے۔

تعلیم نبوت اور فلسفے کا یہ اتصال انسان کے علمی ارتقاء کا ایک بہت بڑا واقعہ ہے جو نوع انسانی کو ترقی کے ایک نئے دور میں داخل کرتا ہے۔ اقبال اس دور کا نقیب ہے۔ اس واقعہ سے حقیقت انسان کا علم جس پر انسانی دنیا کے دائمی امن و اتحاد کا دار و مدار ہے پہلی دفعہ ایسی منظم صورت میں سامنے آیا

ساری دنیا ہی باطل تصورات حقیقت پر تعمیر پائے ہوئے ہو تو ایسی حالت میں اس نئے سچے فلسفے کا ظہور اور اشاعت پانا جو دونوں دنیاؤں کی حقیقت کے مرغوب اور مروجہ تصورات کو باطل ثابت کرنے پر تلا ہوا ہو ساری دنیا کے لئے ایک قیامت سے کم نہیں ہوتا۔ باطل تصورات حقیقت کے پرستاروں میں سے کون ایسا ہوگا جو کسی فرد واحد کی ذات میں اس قیامت کو ابھرتا ہوا دیکھے اور اسے مٹانے کے درپے نہ ہو جائے؟ لہذا اس قسم کے زلزلہ خیز فلسفے کو پیش کرنا بڑی جرات کی بات ہے جس کی توقع ہر شخص سے نہیں کی جاسکتی کیونکہ وہ اپنے فکر کی تلوار سے لوگوں کی دونوں دنیاؤں کو فنا کے گھاٹ اتار دینا چاہتا ہے:

حکمت و فلسفہ را ہمت مردے باید تیغ اندیشہ بروئے دو جہاں آختن است
خوگر من نیست چشم ہست و بود لرزہ برتن خیزم از یم نمود
تاہم یہ قیامت آکر رہتی ہے اور جب حقیقت کے باطل تصورات مٹ رہے ہوتے ہیں اور ان کے اوپر کی عمارتیں بھی منہدم ہو رہی ہوتی ہیں تو اس عمل کے ساتھ ساتھ اس نئے سچے نظام حکمت کی بنیادوں پر ایک نئی دنیا وجود میں آتی ہے جسے عاشقانِ جال ذات مل کر اپنی مرضی کے مطابق تعمیر کرتے ہیں اور ان کی مرضی خدا ہی کی مرضی ہوتی ہے۔ گویا اس سے پہلے ان کے اور خدا کے درمیان یہ مکالمہ ہو چکا ہوتا ہے:

گفتند جہاں ما آیا بتو می سازد؟ گفتم کہ نمی سازد گفتند کہ برہم زن
اور پھر خدا ان عاشقوں کا حوصلہ بڑھاتا ہے کہ تم جو چاہتے ہو وہی ہوگا اور تمہاری مزاحمت کرنے والے مٹا دئے جائیں گے:
قدم بیباک تر نہ در رہ زیست بہ پهنائے جہاں غیر از تو کس نیست
یہی مطلب اقبال کا ہے جب وہ صحیح تصور حقیقت پر ایک نئے فلسفے کی تشکیل کی پرزور تحریک کرتا ہے:

زیرکی از عشق گردد حق شناس کار عشق از زیرگی محکم اساس
عشق چون با زیرکی ہمہر بود نقشبند عالم دیگر شود
خیز و نقش عالم دیگر بنہ عشق را با زیرکی آمیز دہ

منکرین نبوت فلسفیوں کو آج تک اپنی انتہائی کوششوں کے باوجود بھی کائنات کی سچی حقیقت کا پورا علم نہیں ہوا اگرچہ اس حقیقت کے علم کی طرف انہوں نے کچھ نہ کچھ ترقی ضرور کی ہے۔ دراصل فلسفہ اور نبوت دو مختلف راستوں سے ایک ہی منزل یعنی حقیقت عالم کی نقاب کشائی کی منزل کی طرف آگے بڑھنے کی کوشش کرتے رہے ہیں۔ اگرچہ نبوت بھی خاتم النبیین کے ظہور سے پہلے اپنی منزل پر نہ پہنچ سکی، تاہم اس کی رفتار کا ہر قدم صحیح راستہ پر اٹھتا اور صحیح منزل کی طرف بڑھتا رہا۔ اس کے برعکس اگرچہ فلسفہ

کہیں کہ کائنات کی ہر علمی حقیقت صرف ایک تصور حقیقت کے ساتھ عقلی اور علمی طور پر وابستہ ہے اور وہ خدا کا تصور ہے تو اس کا مطالبہ یہ ہے کہ کائنات کا ہر ذرہ اس بات کی شہادت دے رہا ہے کہ خدا ہی کائنات کی سچی حقیقت ہے، اس لئے قرآن نے کائنات کی ہر علمی حقیقت کو ایک آیت یا نشان کہا ہے۔
 وفي الارض آيت للموقنين
 اور زمین میں یقین کرنے والوں کے لئے
 خدا کے بہت سے نشانات ہیں۔

یعنی چونکہ کوئی علمی حقیقت کسی باطل تصور کائنات کے ساتھ علمی اور عقلی لحاظ سے وابستہ نہیں ہو سکتی وہ خدا کی خدائی کی ایک نشانی یا دلیل یا شہادت ہے۔ سچا فلسفی یہی کرتا ہے کہ جس قدر حقائق تمام نوع بشر کے احاطہ علم میں داخل ہو چکے ہوں ان کو معروف و مقبول علمی اور عقلی معیاروں کے مطابق کائنات کی سچی حقیقت سے وابستہ کر کے معلوم کائنات کے ذرہ ذرہ سے کہلواتا ہے کہ کائنات کی سچی حقیقت وہی ہے۔

وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد

اور اس طریق سے باطل تصورات حقیقت کے حق میں تمام ممکن شہادتوں کو ملیا میٹ کر دیتا ہے۔ اسے اس بات کی فکر نہیں ہوتی کہ ابھی نوع بشر کے احاطہ علم میں بہت کم حقائق عالم داخل ہوئے ہیں اس لئے کہ وہ کم ہوں یا زیادہ سب اسی کے تصور حقیقت کی تائید کر رہے ہوتے ہیں۔ اور پھر جو لوگ غلط تصورات حقیقت کے حق میں جھوٹی شہادتی پیش کر رہے ہوتے ہیں ان کا دار و مدار بھی تو ان ہی حقائق کی غلط ترجمانی پر ہوتا ہے۔ جب ہماری معلوم کائنات کا ہر ذرہ بلند آواز سے اس بات کی شہادت دینے لگ جائے کہ کائنات کی سچی حقیقت خدا ہی ہے تو وہ ساتھ ہی اس بات کی بھی شہادت دے رہا ہوتا ہے کہ خدا کے سوائے تمام تصورات حقیقت باطل اور نامعقول ہیں۔
 ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به
 اور جو خدا کو چھوڑ کر کسی اور معبود کو پکارے اس کے پاس کوئی
 (۱۱۷، ۲۳)

دلیل نہیں ہو سکتی۔

اور جب پوری کائنات کے اندر ایک بھی علمی شہادت کسی باطل تصور حقیقت کے حق میں باقی نہ رہے تو باطل تصورات حقیقت کا باقی رہنا ناممکن ہو جاتا ہے اور پھر حقیقت کائنات کے صحیح تصور پر قائم کیا ہوا نیا سچا فلسفہ دنیا بھر میں اشاعت پذیر ہوتا ہے اور کسی مزاحمت کے بغیر دنیا کے کناروں تک پھیل جاتا ہے۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ تصورات حقیقت قطعاً علمی دلچسپی کے نظریات نہیں ہوتے بلکہ افراد اور اقوام کی عملی زندگی کی پوری عمارتیں ان کی بنیادوں پر تعمیر ہوتی ہیں لہذا جب وہ علمی حیثیت سے ختم ہو جائیں تو ان تعمیرات کا منہدم ہو جانا بھی ضروری ہوتا ہے جو ان پر کھڑی ہوں۔ اور جب

غریباں را زیری ساز حیات
زیری از عشق گردد حق شناس
شرقیان را عشق راز کائنات
کار عشق از زیری محکم اساس
نقشبند عالم دیگر شود
عشق را با زیری آمیز دہ

لیکن ان تمام علمی حقائق کو جو آج تک انسان کی جستجوئے صداقت پاسکی ہے حقیقت کے صحیح تصور کے ساتھ منسلک کرنے کے بعد بھی حقیقت کی تشریح اپنے کمال پر نہیں پہنچ سکتی کیونکہ قیامت تک نئے نئے علمی حقائق دریافت ہو کر اس حقیقت کے رشتہ میں منسلک ہوتے رہیں گے اور اسکو زیادہ سے زیادہ واضح اور روشن کرتے رہیں گے۔ اسی لئے اقبال نے اپنے لیکچروں کے دیباچے میں مشورہ دیا ہے : ”جو علم ترقی کرتا جائے گا اور فکر کے نئے نئے راستے کھلتے جائیں گے ان ہی مطالب کی تشریح کے لئے اور تصورات اور غالباً بہتر تصورات میسر آتے جائیں گے۔ ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم انسان کی علمی ترقیوں کا جائزہ لیتے رہیں اور اپنے تصور حقیقت کی روشنی میں ان پر تنقیدی نگاہ ڈالتے رہیں۔“ لیکن اگر کوئی شخص آج حقیقت کی معرفت تامہ کا خواہشمند ہو تو اس کے لئے ضروری ہے کہ عبادت اور ریاضت سے حقیقت کے حسن و جمال کا ذاتی احساس یا تجربہ یا عشق پیدا کرے ورنہ نہ تو کوئی دانائے راز حقیقت کی مکمل تشریح کر سکتا ہے اور نہ کوئی فرد بشر فقط اس تشریح کو سن کر یا پڑھ کر اس کی مکمل معرفت حاصل کر سکتا ہے :

حقیقت پہ ہے جامہء حرف تنگ
فروزاں ہے سینے میں شمع نفس
رومی نے اس خیال کو بڑے زوردار الفاظ میں پیش کیا ہے :
چون بعشق آیم خجل باشم ازان
لیک عشق بے زبان روشن ترامت
چون بعشق آمد قلم بر خود شگفت
ہم قلم بشکست و ہم کاغذ درید
شرح عشق و عاشقی ہم عشق گفت
گر دلیلایت باید از وے رو متاب

اقبال ایسا ایک عاشق ذات فلسفی اپنے عشق کی حکیمانہ توجیہ اسی لئے کرتا ہے کہ اس کا مطالعہ کرنے والا اس کے عشق سے بہرہ اندوز ہو اور پھر جب اسکی محبت کا چراغ جل کر روشن ہو جائے تو وہ بے اختیار عبادت اور ریاضت کی طرف متوجہ ہو اور پھر اپنے عشق کو یہاں تک ترقی دے کہ اس غرض کے لئے اسے خود حکمت کی بھی حاجت نہ رہے۔ پہلے حکمت سے اس کا عشق پیدا ہو اور پھر اس کے عشق سے حکمت پھوٹتی اور بڑھتی اور پھولتی رہے۔ جب ہم

حکمش معقول و باحسوس در خلوت نرفت
گرچہ فکر بکر او پیرایہ پوشد چون عروس
طائر عقل فلک پرواز او دانی کہ چیست
ماکیاں کز زور مستی خایہ گیرد بے خروس

سچا تصور حقیقت فقط خدا کا تصور ہے جو زندہ اور حی و قیوم ہے ، باقی تمام تصورات حقیقت ہمیشہ سے مردہ ہیں اور کبھی زندہ نہیں تھے۔ اور مردہ کی تصویر کشی بھی مردہ اور بے معنی ہے۔ وہ آج نہیں تو کل نفرت سے پھینک دی جائے گی :
یا مردہ ہے یا نزع کی حالت میں گرفتار
جو فلسفہ لکھا نہ گیا خون جگر سے

بلند بال تھا لیکن نہ تھا جسور وغیور حکیم سر محبت سے بے نصیب رہا
پہرا فضاؤں میں کر گسا گرچہ شاہیں وار شکار زندہ کی لذت سے بے نصیب رہا
حکیماں مردہ را صورت نگارند ید موسیٰ دم عیسیٰ نداردند
دریں حکمت دلم چیزے ندیداست برائے حکمت دیگر تپیداست

”حکمت دیگر“ سے اسکی مراد وہ حکمت ہے جو نبوت کاملہ کے تصور حقیقت پر مبنی ہو۔ یہی وہ تصور ہے جو سچے عشق کا منبع ہے جس کی فلسفی کو ضرورت ہے۔ اسی عشق سے کائنات کے راز ہائے سرستہ منکشف ہوتے ہیں۔ یہی وہ ”خون جگر“ ہے جس سے فلسفہ لکھا جاتا ہے اور پھر نہ مرتا ہے نہ حالت نزع میں گرفتار ہوتا ہے :

مے ندانی عشق و مستی از کجاست این شعاع آفتاب مصطفیٰ ست
نشان راہ ز عقل ہزار حیلہ میسر بیاکہ عشقی کہالے زیک فنی دارد
نقشے کہ بستہ ہمہ اوہام باطل است
عقلے بہم رساں کہ ادب خوردہ دل است

بچشم عشق نگر تا سراغ او بینی جہاں بچشم خرد سیمیا و نیرنگ است
وہ علم کم بصری جس میں ہمکنار نہیں تجلیات کلیم و مشاہدات حکیم
حریف نکتہ توحید ہو سکا نہ حکیم نگاہ چاہئے اسرار لا الہ کے لئے
ہر علمی حقیقت یا حکمت صرف اسی سچے فلسفہ کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے لہذا جہاں سے مل جائے اسے تلاش کر کے اس فلسفے کے ساتھ ملحق کر دینا چاہئے :

گفت حکمت را خدا خیر کثیر ہر کجا این خیر را بینی بگیر
اقبال کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ خدا کی محبت یا عشق کے نظریے کو ایک فلسفہ یا حکمت کی شکل دی جائے۔ اس کے بغیر نہ تو وہ عام قبولیت حاصل کر سکے گا اور نہ ہی عالم انسانی کو غلط فلسفوں سے نجات مل سکے گی۔ اس قسم کا فلسفہ ایک انقلاب لائے گا اور نئی دنیا پیدا کرے گا :

تحفہ حقیقت کائنات کا صحیح تصور ہوتا ہے۔ اسی تصور کو ہم خدا کا تصور کہتے ہیں۔ اس تصور کی پوری صفات اور صحیح فطرت اس کے عملی اطلاق سے سمجھ میں آتی ہے اور اس کا عملی اطلاق جس کا ظہور نبی کی عملی زندگی کی مثال میں ہوتا ہے اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک کہ انسان کی سماجی زندگی ارتقاء کر کے ایک خاص درجے پر نہ پہنچ جائے جہاں اس کے تمام ضروری قدرتی پہلو مثلاً تعلیم، قانون، سیاست، جنگ، اقتصاد، اخلاق وغیرہ پوری طرح سے نمایاں اور عام ہو جائیں۔ جو ہی کہ انسانی سماج کا ارتقاء اس مرحلے پر پہنچتا ہے اس میں ایک ایسا نبی پیدا ہوتا ہے جو اپنی عملی زندگی کی مثال کے ذریعے سے انسان کی عملی زندگی کے ان تمام ضروری شعبوں پر خدا کے تصور کا اطلاق کرتا ہے اور اس طرح خدا کے تصور کی صفات کے نظری اور عملی پہلوؤں کو آشکار کرتا ہے۔ وہ گویا پہلا شخص ہوتا ہے جو نوع بشر کو حقیقت کائنات کا کامل تصور عطا کرتا ہے جو ایک مکمل اور آخری فلسفے کی بنیاد بنتا ہے۔ اس نبی کے ظہور کے بعد نبوت کا اختتام ایک قدرتی بات ہے کیونکہ اس کے ظہور کے بعد اب انسان کے لئے کوئی مشکل باقی نہیں رہتی کہ وہ اپنی زندگی کو ہر قسم کی درستی اور ثروت کے اعتبار سے کمال پر پہنچا سکے۔ وہ خاتم الانبیاء جنہوں نے نوع انسانی کو حقیقت کائنات کا کامل تصور عطا کیا ہے جناب حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ وہ فلسفی جس نے علمی حقائق کی ترقیوں کے اس دور میں سب سے پہلے اپنے فلسفے کی بنیاد نبوت کاملہ کے عطا کئے ہوئے کامل تصور حقیقت کی بنیادوں پر منظم کرتا ہے فلسفہ خودی ہے۔ اقبال نے یہ دیکھ لیا ہے کہ یہی وہ تصور حقیقت ہے جو صحیح ہے اور جو تمام حقائق کائنات کو منظم کر کے ایک وحدت بناتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال بار بار کہتا ہے کہ وہ فلسفہ جو نبوت کاملہ کے عطا کئے ہوئے تصور حقیقت پر مبنی نہ ہو بلکہ حقیقت کے کسی ایسے تصور پر مبنی ہو جو کسی فلسفی نے حقائق عالم کی ناتمام معرفت کی بنا پر نبوت کی مدد کے بغیر خود بخود قائم کر لیا ہو بیکار اور غلط ہے اور سب فلسفے جو آج تک وجود میں آئے ہیں ایسے ہی ہیں۔ صرف خدا کا عشق ہی صحیح فلسفے کی بنیاد بن سکتا ہے اور اس عشق کا منبع رسول کی اطاعت ہے :

تو اپنی خودی اگر نہ کہوتا زنارئی برگساں نہ ہوتا
ہیگل کا صدف گہر سے خالی ہے اس کا طلسم سب خیالی
انجام خرد ہے بے حضوری ہے فلسفہ زندگی سے دوری
دل درسخن محمدی بند اے پور علی زبوعلی چند

ہیگل کے فلسفے پر اقبال نے جو تحقیر آمیز تنقید کی ہے وہ دراصل اس کے نزدیک ہر فلسفے پر صادق آتی ہے :

نہیں آسکے گی۔ انگریزی زبان میں ایک مثل ہے کہ یہ ہو نہیں سکتا کہ آپ کیک کھا بھی لیں اور وہ آپ کے پاس جوں کا توں موجود بھی رہے۔ جس نسبت سے خدا کے لئے ایک انسان کی محبت بڑھتی جاتی ہے باطل تصورات کی محبت اسی نسبت سے کم ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ وہ بالکل مٹ جاتی ہے۔ اس مقام پر صحیح تصور حقیقت کی محبت اتنی کامل ہو جاتی ہے جتنی کہ انسان کی فطری استعداد اجازت دیتی ہو لیکن یہ مقام بڑے مجاہدہ سے حاصل ہوتا ہے: براہمی نظر پیدا مگر مشکل سے ہوتی ہے

ہوس چھپ چھپ کے سینوں میں بنالیتی ہے تصویریں

اگر بعض تصورات حقیقت فلسفی کی استعداد محبت کے ایک حصہ کو مصروف کئے ہوئے ہوں تو وہ ان حقائق کو کسی قدر اسی غلط محبت کی عینک سے دیکھے گا اور ان کی جو توجیہ کرے گا وہ کامل طور پر درست نہ ہو سکے گی۔ یعنی وہ ان حقائق کو صحیح تصور حقیقت کے ساتھ ٹھیک طرح سے متعلق نہ کر سکے گا اور لہذا وہ ایک ایسا فلسفہ پیدا کرے گا جو اسی نسبت سے غلط اور ناقص ہوگا جس نسبت سے اس کی محبت غلط اور ناقص ہوگی۔ جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا ہے تصور حقیقت کا عشق صرف اس فلسفی کے لئے ہی ضروری نہیں جو صحیح تصور حقیقت کو اپنے فلسفے کی بنیاد بنا رہا ہو۔ استدلال کی ظاہری قوت جو ایک غلط فلسفے کو حاصل ہوتی ہے وہ بھی اس کے موجد فلسفی کے اس عشق کی وجہ سے ہی ہوتی ہے جو اسے اپنے غلط تصور حقیقت سے ہوتا ہے۔ اسی عشق کی وجہ سے وہ ان سچے حقائق سے آنکھیں بند کر لیتا ہے جو اس کے غلط تصور حقیقت سے مطابقت نہ رکھتے ہوں اور ان غلط حقائق کو صحیح سمجھتا ہے جو اس کے تصور حقیقت سے مطابقت رکھتے ہوں۔ اگر کارل مارکس کو اپنے غلط تصور حقیقت سے عشق نہ ہوتا تو وہ ہرگز ایسا فلسفہ نہ لکھ سکتا جو غلط ہونے کے باوجود آج کروڑوں بندگان خدا کی زندگیوں کا مدار و محور بنا ہوا ہے۔

اب غور کیجئے کہ ایک طرف سے تو کائنات کا صحیح فلسفہ انسان کی شدید ترین نظری اور عملی ضروریات میں سے ہے اور دوسری طرف اس کے بہم پہنچنے کی راہ میں ناقابل عبور دشواریاں ہیں۔ لیکن قدرت کا قاعدہ ہے کہ انسان کی ہر شدید قدرتی ضرورت کی تشفی کے لئے وہ اپنا انتظام کرتی ہے اور اس التزام کی بنیاد آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کیونکہ اس کے بغیر کائنات میں اس کے مقاصد کی تکمیل کے لئے بادل، ہوا، سورج، چاند، زمین اور آسمان ایسی قوتوں کو کارفرما کرتی ہے اسی طرح سے ہماری شدید روحانی ضرورت کی تشفی کے لئے انبیاء کا سلسلہ قائم کرتی ہے۔ اس چھوٹے سے مقالے میں مظہر نبوت کے اقبال کے نظریے کی پوری تشریح کی گنجائش نہیں اس لئے یہاں صرف اس گذارش پر اکتفا کیا جاتا ہے کہ حضرت انسان کے لئے ہر نبی کا سب سے پہلا اور سب سے قیمتی

سکے گا اور بتا سکے گا کہ کیوں وہ فقط اس تصور کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں۔ ایسی صورت میں اس کا نظام حکمت نا تمام تو ہوگا لیکن غلط نہیں ہوگا۔ اور جوں جوں حقائق علمی دریافت ہوتے جائیں گے اس کے نظریہ کائنات میں اپنی جگہ پاتے جائیں گے۔ اس طرح سے اس کا نظریہ کامل سے کامل تر ہوتا جائے گا اور یہ عمل قیامت تک جاری رہے گا جیسا کہ پہلے بھی گذارش کیا گیا ہے۔ اس فلسفے کے وجود میں آنے کے بعد فلسفے کی تمام ترقیوں کا دار و مدار نئے غلط فلسفوں کے ظہور پر نہیں بلکہ اسی فلسفے کی زیادہ سے زیادہ ترقی اور تکمیل پر ہوگا۔ لیکن اس دوسری صورت کے وجود میں آنے کے لئے ایک اور شرط بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ دوسری طرف سے حقائق علمی اس حد تک ترقی کر چکے ہوں کہ فلسفی اتفاق طور پر ہاتھ لگ جانے والے اس صحیح تصور حقیقت کے ساتھ ان حقائق کی مناسبت یا مطابقت باسانی دیکھ سکے ورنہ وہ اس تصور حقیقت کے ساتھ ان کو علمی اور عقلی طور پر وابستہ کرنے کا امکان نہ پائے گا اور کسی اور تصور حقیقت کی تلاش میں بدستور سرگردان رہے گا۔ تاکہ فلسفی کا تصور حقیقت کائنات کے علمی حقائق سے بغلگیاں ہو جائے ضروری ہوگا کہ کچھ تو اس کا تصور حقیقت ان حقائق کی طرف بڑھے اور کچھ یہ حقائق اس کے تصور حقیقت کی طرف پیش قدمی کریں۔

یہاں شاید یہ سوال کیا جائے گا کہ یہ بات تو سمجھ میں آسکتی ہے کہ اپنے مقصد کو پانے کے لئے ایک فلسفی کو حقیقت وجود کے صحیح تصور سے واقف ہونا چاہئے لیکن اس بات کی ضرورت کیا ہے کہ تصور حقیقت سے اسے عشق بھی ہو؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک علم وجدان سے حاصل ہوتا ہے اور وجدان عشق ہی کی ایک ابتدائی فعلیت ہے۔ یا یوں کہنا چاہئے کہ عشق وجدان ہی کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے۔ جب کوئی وحدت حسین و جمیل بھی ہو جیسی کہ حقیقت کائنات کی وحدت ہے (یہ بات ایک الگ بحث چاہتی ہے کہ حقیقت کائنات کے تصور کا حسین و جمیل ہونا کیوں ضروری ہے؟) تو وحدت کی حیثیت سے اس کا وجدان یا احساس بیک وقت اس کے حسن و جمال کا احساس بھی ہوتا ہے اور اسی احساس کا نام محبت یا عشق ہے۔ صحیح تصور حقیقت کا کامل عشق ہی اس کا کامل وجدان یا کامل علم ہے یعنی اتنا کامل علم جتنا کہ کسی شخص کی فطری استعداد معرفت اجازت دیتی ہو۔

قدرت نے ہر انسان کو عشق کی ایک خاص استعداد بخشی ہے۔ یہ استعداد بالعموم افراد کی ذہانت کی نسبت سے کم و بیش ہوتا ہے۔ کوئی چاہے تو اسے غلط تصور حقیقت کے لئے استعمال کرے اور چاہے تو صحیح تصور حقیقت کے لئے لیکن بہر حال چونکہ استعداد ایک ہی ہے جس حد تک کہ وہ اسے غلط تصور کے لئے استعمال کرے گا اس حد تک وہ صحیح تصور حقیقت کے لئے مہیور

کم رہیگی کہ تنہا اپنی کوششوں سے یا فقط ان علمی حقائق کی مدد سے اس تصور کا جان لینا ایک فلسفی کے لئے بہت دشوار ہے۔ اس قدر دشوار کہ اسے ناممکن کے درجے میں رکھنا ضروری ہو جاتا ہے۔ تاہم ہر ایک فلسفی نے کوشش کی ہے کہ اپنے زمانہ کے معلوم علمی حقائق کی بناء پر ایک تصور حقیقت قائم کرے اور پھر اسکی بناء پر ایک فلسفہ تعمیر کرے۔ لیکن نتیجہ یہ ہے کہ ہر فلسفی کا تصور حقیقت ادھورا اور بیکار اور اس کا استدلال غلط اور نامعقول رہا ہے۔ آج تک کوئی فلسفی ایسا نہیں ہوا جسکے استدلال کی معقولیت بجا طور پر دوسرے فلسفیوں کے شدید اعتراضات کی زد میں نہ آئی ہو۔ فلسفیوں کے باہمی اختلافات کبھی ختم نہیں ہوتے۔ پھر اگر کوئی فلسفی دوسرے فلسفیوں کے اعتراضات کی روشنی میں اپنے فلسفے کی اصلاح کرنا چاہتا ہے تو ایسا نہیں کرسکتا کیونکہ جب غلط فلسفے کی ایک خامی کو دور کرنے کی کوشش کی جائے تو اسکے اندر اور خامیاں پیدا ہو جاتی ہیں۔ ایک فلسفی کے لئے صحیح تصور حقیقت تک پہنچنے کی صرف دو ہی صورتیں ممکن ہیں: یا تو فلسفی کو کائنات کے تمام حقائق کی واقفیت فی الفور حاصل ہو جائے، پھر وہ ان کی روشنی میں بآسانی دیکھ لیگا کہ کونسا تصور حقیقت ایسا ہے جو ان حقائق سے مطابقت رکھتا ہے اور ان کو منظم کرتا ہے۔ پھر اسکو تصور حقیقت کی فطرت اور اوصاف کا صحیح اندازہ کرنے میں کوئی دقت نہ ہوگی کیونکہ اگر وہ ان حقائق کے علم کے باوجود حقیقت کا کوئی ایسا تصور قائم کریگا جو کسی پہلو سے تھوڑا سا بھی غلط ہوگا تو کوئی نہ کوئی علمی حقیقت اسکی تردید کرے گی۔ لیکن یہ امید عبث ہے۔ دنیا کے حکماء اور علماء اس بات پر متفق ہیں کہ نوع انسانی کا علم قیامت تک بھی کائنات کے تمام علمی حقائق کا احاطہ نہیں کرسکتا۔ قرآن نے اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے:

قل لوکان البحر مدداً لکلمت ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمت ربی ولو جئنا بمثلہ مدداً (۱۸، ۱۰۹)۔

ہو جائیگا خواہ ہم اتنا اور پانی امداد کے لئے مہیا کردیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ فلسفی کو کائنات کا صحیح تصور کہیں سے اتفاقاً دستیاب ہو جائے اور اس تصور کا علم اور اس کا عشق اسے یہاں تک حاصل ہو کہ وہ اسکی روشنی میں ان تمام حقائق علمی کو صحیح طور پر دیکھ اور سمجھ سکے جو آج تک دریافت ہو سکے ہیں اور ان کو اس تصور کی بنیاد پر متحد اور منظم کرسکے۔ ایسی صورت میں اگرچہ اس کے پاس حقائق علمی کم تعداد میں ہوں گے تاہم حقیقت کے صحیح اور مکمل تصور کی بنا پر وہ ان کو ٹھیک طرح سے سمجھ

کی تحریک بھی کرے گی۔ اس طرح درست تصور حقیقت کی مدد سے علم اپنے ہی تراشے ہوئے بتوں کو توڑتا ہوا صداقت کی منزلوں کی طرف نکل جاتا ہے۔ اقبال اسی بات کی طرف اشارہ کرتا ہے جب وہ کہتا ہے :

وہ علم اپنے بتوں کا ہے آپ ابراہیم کیا ہے جسکو خدا نے دل و نظر کا ندیم
وہ علم کم بصری جسمیں ہمکنار نہیں تجلیات کیم و مشاہدات حکیم
نہ صرف یہ کہ فلسفی جب فلسفہ لکھتا ہے تو جذبات سے الگ ہو کر نہیں
لکھتا بلکہ اس کے سارے جذبات اس تصور حقیقت پر مرکوز ہوتے ہیں جس کی
وہ تشریح کر رہا ہوتا ہے۔ اسے اس تصور سے عشق ہوتا ہے خواہ یہ تصور
مادی ہو یا روحانی اور یہ بات ظاہر ہے اس لئے کہ جیسا کہ میں اوپر گزارش
کر چکا ہوں حقیقت کائنات کا تصور ہر انسان کی عملی زندگی کی قوت محرکہ ہے
اور فلسفی اس سے مستثنیٰ نہیں بلکہ وہ اسی قوت محرکہ کے زیر اثر اپنا سارا
فلسفہ لکھتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ اس کا تصور حقیقت ہر جگہ قبول کر لیا جائے
تاکہ لوگ اپنی عملی زندگی کو اسی طرح سے بنائیں جس طرح کہ وہ خود اپنی
عملی زندگی کو بنانا چاہتا ہے تاکہ وہ ان فوائد سے مستفید ہوں اور ان نقصانات
سے بچ جائیں۔ جنہیں وہ فوائد یا نقصانات سمجھتا ہے اور جن سے مستفید ہونا
یا بچنا اس کی رائے میں اس کے فلسفے کے بغیر ممکن نہیں۔ فلسفہ شعر کی طرح
عشق کا اظہار ہے۔ فلسفی جب اپنے عشق کو مقبول اذہان اور مرغوب خواطر
بنانا چاہتا ہے تو سیدھی روبرو بات کہنے کی بجائے اپنے مخاطب کو بتاتا ہے
کہ جس تصور کو وہ حقیقت کائنات سمجھتا ہے کیونکر تمام علمی حقائق مل
کر اسکی تائید اور توثیق کرتے ہیں۔ فلسفی یہ طریق گفتگو اس لئے اختیار کرتا
ہے کہ وہ جانتا ہے کہ وہ بے اثر نہ رہے گا اس لئے کہ انسان کی فطرت یہ تقاضا
کرتی ہے کہ اسے کوئی ایسا تصور حقیقت مل جائے جو فی الواقع تمام حقائق
عالم کو منظم کر سکتا ہو اور کرتا ہو اور اس تصور کے لئے وہ بیقرار رہتا ہے۔
اقبال نے اس مضمون کو یوں بیان کیا ہے :

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا حرف تمنا جسے کہ نہ سکیں روبرو
لیکن فلسفی ایسے صحیح تصور حقیقت کو جو نہ صرف اسکے نظام حکمت کو
بلکہ تمام نادرست علمی حقائق کو درست کر سکتا ہو اور نئے نئے درست علمی حقائق
کے لئے معیار بہم پہنچاتا ہو کہاں سے لائے؟ ذہن انسانی حقیقت کائنات کے
لاتعداد مادی اور روحانی تصورات قائم کر سکتا ہے کیونکہ اوصاف کی ذرا سی
تبدیلی سے تصور بدل جاتا ہے۔ ان میں سے کون سا تصور حقیقت ایسا ہوگا جو
اپنی فطرت اور اپنے اوصاف کی بناء پر حال کے علمی حقائق کے ساتھ بوری پوری
مطابقت رکھتا ہو؟ کیونکہ اگر ایسا تصور مل جائے تو وہ مستقبل کے حقائق
کے ساتھ بھی بوری پوری مطابقت رکھے گا۔ لیکن علمی حقائق کی تعداد ہمیشہ اسقدر

تصور ہے جو کائنات کی وحدت کا اصول ہے اور سارے حقائق کو منظم اور متحد کرتا ہے عقلی استدلال سے کام لیتا ہے۔ اس کا نتیجہ اس کے استدلال سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ اس کا استدلال اس کے نتیجے سے پیدا ہوتا ہے۔ اپنا نتیجہ وہ پہلے ہی جانتا ہے اور اس کی طرف وہ اپنے استدلال کو اپنی پوری فکری قوت اور پورے زور بیان کے ساتھ موڑتا ہے۔ کوئی فلسفی چھوٹا ہو یا بڑا اس اصول سے منحرف نہیں ہوتا۔ اگر اس کا تصور حقیقت غلط ہوگا تو گویا اس کی تعمیر کی خست اول ہی سے غلط رکھی گئی۔ پھر اس کا سارا استدلال غلط ہو جائے گا یعنی اس میں جا بجا منطقی اور عقلی خامیاں پیدا ہو جائیں گی۔ اپنے استدلال کی قوت کو قائم رکھنے کے لئے کہیں تو وہ بعض سچے علمی حقائق کو جو اس کے غلط تصور حقیقت کی غازی کرنے کی استعداد رکھتے ہوں نظر انداز کر جائے گا۔ کہیں ان حقائق کی غلط توجیہ کرے گا اور ان کو غلط سمجھے گا اور سمجھائے گا۔ کہیں ان کی اہمیت کو اتنا کم کر دے گا کہ وہ اس کے تصور حقیقت کو چیلنج نہ کر سکیں اور اس کے برعکس کہیں وہ غلط علمی حقائق کو جنہیں اچھی طرح سے پرکھا نہیں گیا اور جو اس کے غلط تصور حقیقت سے کچھ مناسبت رکھتے ہیں اپنے استدلال میں جگہ دے گا اور ان کی اہمیت کو اتنا بڑھائے گا کہ گویا وہی کائنات کی عقدہ کشائی کر سکتے ہیں وعلیٰ هذا القیاس۔ لیکن اگر اس کا تصور حقیقت صحیح ہوگا اور وہ اس تصور کو اور کائنات کے علمی حقائق کو جو اس کے زمانے تک دریافت ہو چکے ہوں ٹھیک طرح سے سمجھتا ہوگا تو اس کا استدلال صحیح ہوگا اور یہ تمام علمی حقائق آسانی کے ساتھ اس کے نظام حکمت میں اپنی جگہ پاتے جائیں گے اور وہ ان کو جہاں سے اسے مل سکیں گے تلاش کر کے لائے گا اور اپنے نظام حکمت میں جگہ دیتا جائے گا کیونکہ وہ اس کے تصور حقیقت کے ساتھ مطابقت رکھیں گے اور اس کے لئے کار آمد ہوں گے۔ اپنے استدلال کی قوت کو قائم رکھنے کے لئے اگر اسے بعض حقائق کو جنہیں علمی حقائق سمجھا جا رہا ہو بدلنا پڑے گا تو وہ اس طرح سے بدلیں گے کہ ان کی خامیاں اور کمزوریاں دور ہو جائیں گی اور اگر بعض کو نظر انداز کرنا پڑے گا تو وہ درحقیقت غلط اور نظر انداز کرنے کے قابل ہوں گے۔ اور اگر کہیں ان کی اہمیت کو کم کرنا پڑے گا تو فی الواقع ان کی اہمیت کم ہو گی۔ اسی طرح سے اگر وہ بعض مفروضات کو اپنے نظام حکمت میں داخل کرے گا تو زود یا بدیر ثابت ہو جائے گا کہ وہ محض مفروضات نہیں بلکہ تمام علمی اور عقلی معیاروں کے مطابق فی الواقع صحیح علمی حقائق ہیں۔ گویا حقیقت کائنات کے تصور کی درستی اور درست فہمی اس کے سارے نظام حکمت کو درست کرے گی اور اس کے ساتھ ہی بعض ایسے نام نہاد علمی حقائق کو بھی درست کرے گی جن کی نا درستی ابھی آشکار نہ ہوئی ہو بلکہ بعض نئے درست علمی حقائق کی دریافت

جو طبیعیاتی حقائق دریافت ہوئے ہیں انہوں نے ماہرین طبیعیات کو مجبور کر دیا ہے کہ ان کی تشریح کے لئے یہ وجدانی تصور ایجاد کریں کہ کائنات کی آخری حقیقت شعور ہے کیونکہ کائنات کا مادی تصور جسے اب تک سائنسدان قبول کر رہے تھے ان نئے طبیعیاتی حقائق کی تشریح کرنے سے قاصر ہے۔ اس نظریے کو واضح کرنے کے لئے ایڈنگٹن (Eddington) اور جیمز جینز (James Jeans) ایسے ماہرین طبیعیات نے جو کتابیں لکھی ہیں وہ بظاہر طبیعیات کی کتابیں ہیں لیکن کوئی نہیں کہہ سکتا کہ وہ فلسفے کی کتابیں نہیں۔ اسی طرح اس صدی میں جو حیاتیاتی حقائق منکشف ہوئے ہیں انہوں نے ماہرین حیاتیات کو بھی مجبور کر دیا ہے کہ ان کی تشریح اسی مفروضے سے کریں کہ کائنات کی حقیقت شعور ہے مادہ نہیں۔ اس نظریے کی تشریح کے لئے ہالڈین (Haldane) نے جو کتاب لکھی ہے اس کا نام ہی Philosophy of Biology ہے۔ اور پھر اس وقت نفسیات کے میدان میں جو حقائق منکشف ہو رہے ہیں وہ بھی شعور کی حقیقت پر دلالت کر رہے ہیں۔ تاہم ان علوم کے دائرے میں جو حقائق علمی دریافت ہوئے ہیں وہ اتنے نہیں اور نہ اس نوعیت کے ہیں کہ ان کی روشنی میں ان علوم کے ماہرین اس شعور کے اوصاف کے متعلق بھی جواب ان کی نگاہ میں کائنات کی حقیقت ہے کوئی رائے قائم کر سکیں۔ لیکن یہ بات ہر حالت میں نوع بشر کے علمی اور نظریاتی مستقبل کے لئے نہایت تسلی بخش ہے کہ ماہرین طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات سب حقیقت کائنات کے ایک ہی تصور پر اتفاق کرنے کے لئے ایک دوسرے کی طرف آگے بڑھ رہے ہیں۔ فلسفیوں اور سائنسدانوں کے نظریات کا بدلنا نہایت مفید اور نہایت ضروری ہے کیونکہ وہ بدل بدل کر درستی کی طرف آتے رہتے ہیں۔ جب نئے علمی حقائق دریافت ہوتے ہیں اور کوئی نظریہ جو پرانے حقائق کی تشریح کے لئے پہلے کافی سمجھا گیا تھا ان کی تشریح کے لئے کفایت نہیں کرتا تو فلسفی اور سائنسدان دونوں مجبور ہوتے ہیں کہ اس کی جگہ دوسرا نظریہ قائم کریں جو تمام نئے اور پرانے حقائق کی تسلی بخش تشریح کرتا ہو۔ ضروری ہے کہ اس طرح سے نظریات کے بدلنے کا نتیجہ بالآخر یہ ہو کہ ہم ایک ایسے کائناتی نظریہ پر پہنچ جائیں جو زیادہ صحیح ہو اور پوری کائنات کے حقائق علمی کی تسلی بخش تشریح کرتا ہو۔

عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ کائنات کی عقلی توجیہ کرتے ہوئے ایک فلسفی محض عقلی یا منطقی استدلال کے بل بوتے پر اپنے نتائج کو پہنچتا ہے اور اپنے اس استدلال میں جذبات کو راہ پائے نہیں دیتا لیکن عقلی استدلال کا یہ نظریہ درست نہیں۔ ہر فلسفی پہلے کائنات کے ان حقائق کی روشنی میں جو اسے معلوم ہوں کائنات کی حقیقت کا ایک وجدانی تصور قائم کرتا ہے۔ پھر وہ اپنے اس تصور کی عقلی اور علمی تشریح کرنے کے لئے یعنی یہ بتانے کے لئے کہ یہی

تھا لیکن ان کئی صدیوں میں ہم نے ایٹم کے نتائج و اثرات کا یعنی ان وحدتوں کا جن کو ایٹم کا وجدانی تصور ایک نئی وحدت بناتا ہے جو تجربہ کیا ہے اس نے ایٹم کو آج ایک ناقابل انکار حقیقت بنا دیا ہے اور اس حقیقت کا علم یہاں تک موثر ہے کہ ہمیں ناگہ ساکی اور ہیروشیما کو آن واحد میں تباہ کرنے پر قادر بنا سکتا ہے۔ سائنسدان ایک مفروضے کو جو اس کے مشاہداتی حقائق کی معقول تشریح کرتا ہو ”مشاہداتی“ حقائق سے کم درجے کی علمی حقیقت نہیں سمجھ سکتا۔ وہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ ”مشاہداتی“ حقائق تو سائنس ہیں لیکن یہ مفروضہ جو ان کی تشریح کرتا ہے سائنس نہیں۔ بعض وقت الگ تہلگ ”مشاہداتی“ حقائق سے زیادہ یہ مفروضہ اس کے کام آتا ہے کیونکہ اس کو اپنی علمی تحقیق اور تجسس کو جاری رکھنے کے لئے اور نئے نئے مشاہداتی حقائق کو سمجھنے کے لئے ایک بنیاد کا کام دیتا ہے اور اس مفروضے کے بغیر اس کے مشاہداتی حقائق بھی کوئی زیادہ وقعت نہیں رکھتے۔

سائنسدان وجدانی مفروضات ایجاد کرنے کی جو ضرورت محسوس کرتا ہے اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ بہت سی چھوٹی چھوٹی وحدتیں ملکر ایک بڑی وحدت بناتی ہیں اور ہم کائنات کی فطرت اور اپنی فطرت سے مجبور ہیں کہ حقائق کو وحدتوں ہی کی صورت میں جانیں اور سمجھیں۔ ہماری یہ مجبوری سائنسدان کو زود یا بدیر ایک ایسے مرحلے پر پہنچا دے گی جہاں اس کے دریافت کئے ہوئے حقائق کی تشریح ایک ایسے مفروضے یا ایسے وجدانی یا اعتقادی تصور سے ہی ہو سکے گی جو پوری کائنات کے حقائق کو متحد کرتا ہو۔ اور جب سائنسدان اس مفروضے سے حقائق کائنات کی تشریح کرنے کا تو برابر ہے خواہ ہم اسے سائنسدان کہیں یا فلسفی۔ فلسفی بھی ایک وجدانی کائناتی مفروضے کی مدد سے حقائق کائنات کی تشریح کرتا ہے۔ جو کام سائنسدان چھوٹے پیمانے پر آج کر رہا ہے اور بڑے پیمانے پر کل کرنے والا ہے وہ فلسفی بڑے پیمانے پر آج ہی کر رہا ہے۔ فلسفی سائنسدان ہی کے ہم پہنچائے ہوئے آج تک کے علمی حقائق کی تشریح ایک ایسے وجدانی تصور سے کرتا ہے جو اس کے خیال میں پوری کائنات کے حقائق کو ایک وحدت بناتا ہے، خواہ اس کا یہ تصور روحانیاتی ہو یا مادہاتی۔ ان معروضات سے یہ بات آشکار ہو جاتی ہے کہ درحقیقت سائنسدان اور فلسفی میں کوئی فرق نہیں، دونوں کے کام کا دائرہ ایک ہی ہے اور دونوں کے علم کا دار و مدار بھی انسان کی ایک ہی استعداد پر ہے جسے وجدان کہتے ہیں۔ سائنس کو اپنی ترقی کی انتہاؤں پر پہنچ کر فلسفہ بننے کے بغیر چارہ نہیں رہتا کیونکہ اگر وہ فلسفہ نہ بنے تو بے معنی ہو جاتی ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ تخلیق کی تین سطحیں ہیں : مادہ کی دنیا، حیوانات کی دنیا اور انسانوں کی دنیا اور ان کے بالمقابل علم کے بھی تین ہی بڑے شعبے ہیں : طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات۔ اس صدی میں

ہے کہ ان کے منکرین شعور موجودوں اور مبلغوں کی نگہ ابھی تک انسان کے حسی تجربات کی وجدانی حقیقت پر نہیں پڑی۔ اگر ہم خودی کے اوصاف و خواص پر غور کریں تو حواس، عقل اور وجدان کی ماہیت اور باہمی نسبت کے متعلق اقبال کے نقطہ نظر کی اور وضاحت ہو جاتی ہے اور آسانی سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اقبال نے کیوں وجدان کو عشق، جنون اور نظر وغیرہ ناموں سے تعبیر کیا ہے:

سپاہ تازہ بر انگیزم از ولایت عشق کہ در حرم خطری از بغاوت خرد است
زمانہ هیچ نہ داند حقیقت او را جنون قبا است کہ موزون بقامت خرد است

جب سائنسدان کے پاس نام نہاد مشاہداتی حقائق (جن کو در حقیقت ہمارا وجدان صورت پذیر کرتا ہے) کی کچھ تعداد فراہم ہو جاتی ہے تو وہ یہ محسوس کرتا ہے کہ ان کی تشریح کے لئے یا بالفاظ دیگران کو منظم کرنے یا ایک وحدت بنانے کے لئے اسے ایک مفروضے یا نظریے کی یا ایک وجدانی یا اعتقادی تصور کی ضرورت ہے لہذا وہ اس قسم کا ایک وجدانی مفروضہ ایجاد کرتا ہے۔ اگر یہ مفروضہ فی الواقع ان تمام حقائق کی معقول تشریح کرتا ہو یعنی ان کو منظم کر کے ایک وحدت بناتا ہو تو وہ مفروضہ بھی جب تک کہ ان حقائق کی معقول تشریح کر رہا ہو ایک ایسی ہی قابل یقین حقیقت شاکرہا جاتا ہے جیسی کہ کوئی اور علمی حقیقت جس کو سائنسدان مشاہدہ قرار دیتا ہے اگرچہ یہ حقیقت سائنسدانوں کے اپنے نقطہ نظر کے مطابق کبھی مشاہدہ میں نہ آتی ہو، کیونکہ اس صورت میں کوئی دوسرا مفروضہ ان حقائق کی تشریح نہیں کر سکتا اور اس مفروضہ کی جگہ نہیں لے سکتا۔ گویا سائنسدان ایک غائب چیز کی موجودگی پر اس کے نتائج و اثرات کی وجہ سے یقین کر لیتا ہے۔ یہی ایمان بالغیب ہے جس کا ذکر قرآن میں ہے کہ یومنون بالغیب۔ وہ غیب پر ایمان لاتے ہیں (۳،۲)۔ سائنسدان پر ہی موقوف نہیں ہم سب اپنی روز مرہ کی زندگی میں مفروضات قائم کرتے رہتے ہیں یعنی بعض تصورات پر ایمان بالغیب لاتے رہتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ ”کل سورج طلوع ہوگا“ ”میرا دوست ایک اچھا آدمی ہے“ وغیرہ۔ اور ان ہی غائب از نظر تصورات پر ہماری ساری زندگی کا دار و مدار ہوتا ہے۔ ہر وہ حقیقت جس پر ہم یقین کرتے ہیں شروع میں ایک مفروضہ ہی ہوتی ہے۔ پھر جوں جوں نئے نئے حقائق منکشف ہو کر اس مفروضے کی تائید کرتے جاتے ہیں وہ مفروضہ ہمارے لئے ایک حقیقت میں تبدیل ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ اس پر ہمارا یقین حق الیقین کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے۔ اگر حقائق جو آشکار ہوتے جاتے ہیں اس مفروضے کی تائید نہ کریں تو ہم اس مفروضے کو غلط سمجھ کر ترک کر دیتے ہیں۔ اس قسم کی ناقابل انکار حقیقت کی ایک مثال جس پر سائنسدان ایمان بالغیب رکھتا ہے ”ایٹم“ ہے جس کو آج تک معروف معنوں میں دیکھا نہیں گیا۔ ایٹم کو ایک مفروضے کے طور پر آج سے صدیوں پہلے پیش کیا گیا

پندلیوں سے کچڑا کسی قدر سمیٹ
لیا تا کہ بھیگ نہ جائے۔ حضرت سلیمان
نے کہا: یہ محل تو شیشہ کا بنا ہوا
ہے۔ اس پر ملکہ نے کہا: اے میرے
پروردگار! میں اپنی جان پر ظلم
کرتی رہی ہوں لیکن اب سلیمان کی
طرح اللہ رب العالمین پر ایمان لاتی ہوں۔

رب العالمین پر ایمان لانے کے لئے تو حضرت سلیمان کا پیغام پہلے ہی پہنچ
چکا تھا۔ ملکہ نے دیکھا کہ کوئی تعجب نہیں کہ جس طرح وہ شیشے کو
پانی سمجھ رہی تھی اپنے معبود حقیقی کے بارہ میں بھی غلطی کا ارتکاب کر رہی ہو
اور غلطی سے ہی سورج کو خدا سمجھ رہی ہو۔ لہذا اس نے فوراً اپنے ایمان کا
اعلان کیا۔ اس قصہ کا ایک مقصد یہ بتانا ہے کہ نبوت ضروری باتوں میں انسان
کو وجدان کی غلطیوں سے بچانے کے لئے قدرت کا ایک انتظام ہے۔

جسے ہم عقل کہتے ہیں اس کا کام صرف یہ ہے کہ وجدان جن وحدتوں
کو قبول کر چکا ہوتا ہے وہ ان کے باہمی تعلق کا جائزہ لے، لہذا وہ ایک
وحدت سے دوسری وحدت کی طرف اور دوسری سے تیسری اور چوتھی کی طرف
جاتی ہے اور ان سب کے تعلق کو ٹھولتی ہے تاکہ ان کی مدد سے وجدان معلوم
کر سکے کہ وہ کس بڑی وحدت کے عناصر ہیں۔ عقل کا کام فقط یہ ہے کہ
کسی وحدت تک پہنچنے کے لئے ہمارے وجدان کو اکسائے۔ وہ صرف کسی
وحدت کے اجزاء کے تعلقات پر غور کرتی ہے، پوری وحدت کا احساس نہیں کر
سکتی۔ وحدت کا احساس یا علم اس کا وظیفہ نہیں۔ جب ہمارا وجدان کسی وحدت
کے علم تک پہنچتا ہے تو اس سے بہت پہلے عقل اس سے رخصت ہو چکی ہوتی ہے
اور ہمیں پتہ بھی نہیں ہوتا۔ عقل وہ راستہ دکھاتی ہے جو منزل کو جاتا ہے
لیکن خود ہمارے ساتھ منزل پر نہیں پہنچتی۔ منزل پر پہنچنا وجدان کا کام ہے:

لذر جا عقل سے آگے کہ یہ نور چراغ راہ ہے منزل نہیں ہے
خرد سے راہ رو روشن بھر ہے خرد کیا ہے؟ چراغ رہ گذر ہے
درون خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا؟ چراغ رہ گذر کو کیا خبر ہے

جو نرمی کہ ہم وحدتوں کے باہمی تعلقات کا جائزہ لینے کی بجائے کسی
وحدت کا احساس کرنے لگ جائیں یا محسوس کرنے لگ جائیں کہ ہم کسی
علم تک پہنچ گئے ہیں یا ہم نے کسی بات کو جان لیا ہے، ہماری عقل کی
فعلیت موقوف اور ہمارے وجدان کی فعلیت شروع ہو جاتی ہے۔

کرداریت (Behaviourism) اور منطقی اثباتیت (Logical Positivism)
اور اس قسم کے دوسرے مطمحیت پسند فلسفوں کے پیدا ہونے کی وجہ صرف یہ

ہے جو اجزاء کی ترکیب کا ایک پر اسرار نتیجہ ہے۔ کسمی وحدت کو جاننے کے لئے ہمیں قدرت نے جو استعداد بخشی ہے وہ وجدان ہے۔ وحدت کا وجدان ایک احساس یا اعتقاد کی صورت میں ہوتا ہے۔ ہمارا تمام علم فقط وجدانی تصورات یا اعتقادات کے ایک سلسلے سے مرتب ہوتا ہے اور ہمارے علم کے درست یا غلط ہونے کا سارا دار و مدار اس بات پر ہے کہ ہمارے یہ اعتقادات درست ہیں یا غلط عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ ہم حواس یا عقل کے ذرائع سے بھی جانتے ہیں اور اپنی علمی جستجو میں سائنسدان کا دار و مدار زیادہ تر حواس پر ہوتا ہے اور فلسفی کا عقل پر۔ لیکن دراصل حواس اور عقل دونوں ہمارے وجدان کے مددگار ہیں۔ یہ خود نہ وحدتوں کو جانتے ہیں نہ جان سکتے ہیں بلکہ وجدان ان کی مدد سے وحدتوں کو جانتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ وجدان غلطی بھی کرتا ہے لیکن جانتا بھی وہی ہے۔ اس لئے طالبان صداقت کی حیثیت سے اور معمولی سمجھ بوجھ رکھنے والے انسانوں کی حیثیت سے وجدان کے بغیر ہمارا چارہ نہیں۔ میں جہاں بیٹھا ہوں میرے سامنے ایک رنگین پھولدار قنات لگی ہے لیکن یہ میرا وجدانی نتیجہ ہے۔ میں قنات کو نہیں دیکھ رہا بلکہ رنگ کی ایک کیفیت کو دیکھ رہا ہوں جو میرے اعتقاد یا وجدان کی دخل اندازی کے بغیر بے معنی ہوتی۔ اگر میں کہوں کہ میں نے اپنے آنکھوں سے دیکھا ہے کہ وہ قنات ہے تو یہ بات قطعاً غلط ہوگی۔ میرا یہ نتیجہ کہ وہ قنات ہے غلط بھی ہو سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ وہ قنات نہ ہو بلکہ قنات کے پیچھے دیوار پر ایک نقش ہو۔ اگرچہ میں نے اپنی طرف سے اس کل یا وحدت پر جسے میں قنات کہہ رہا ہوں پورا غور کیا ہے اور اپنی عقل سے اس کے اندر کی چھوٹی چھوٹی وحدتوں کے باہمی تعلق کا پورا جائزہ لیا ہے اور میرا وجدان اس نتیجہ پر پہنچا ہے کہ یہ چھوٹی چھوٹی وحدتیں مل کر جس بڑی وحدت کو بناتی ہیں وہ قنات ہی ہو سکتی ہے، ایک نقش نہیں ہو سکتی۔ تاہم غلطی کا امکان موجود ہے باوجود اس بات کے کہ ہمارے حواس اپنا کام پورا کر رہے ہوتے ہیں۔ ہم بار بار اپنے وجدان کی اس قسم کی غلطیوں کا شکار ہوتے رہتے ہیں۔ یہی حال میرے تمام حسی تجربات کا ہے خواہ ان کا ذریعہ دیکھنا ہو یا سننا یا چکھنا یا چھونا یا سونگھنا۔ ان میں سے کوئی بھی میرے وجدان کے بغیر اور ایک وحدت کی صورت اختیار کئے بغیر وجود میں نہیں آ سکتا۔ قرآن حکیم بھی اس حقیقت کی طرف اشارہ کرتا ہے:

ملکہ کو کہا گیا کہ محل میں داخل ہو جائیے۔ جب اس نے محل کے فرش کو دیکھا تو اسے گمان ہوا کہ وہ پانی ہے جہاں تک کہ اس نے اپنی

قیل لھا ادخلی الصرح فلما راتہ حسبہ لجهہ و کشف عن ساقیہا قال انہ صرح
مرد من قواریر قالت رب انی ظلمت
نفسی و اسلمت مع سلیمان للہ رب العلمین

کائنات کا ایک حصہ پیش کر کے معقولیت کے ساتھ نہیں کہہ سکتے تھے کہ یہ حصہ خدا کے اس شریک نے پیدا کیا ہے جسے ہم مانتے ہیں۔ کیونکہ جب کائنات کے اس حصہ میں بھی قوانین قدرت وہی ہیں جو باقی کائنات میں ہیں تو کس طرح سے کہا جاسکتا ہے کہ اسکا خالق وہی نہیں جو باقی کائنات کا ہے۔

دوسرے فلسفیوں کی طرح اقبال بھی کائنات کو اس کی رنگا رنگی اور بو قلمونی کے باوجود ایک وحدت قرار دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کا فلسفہ دوسرے فلسفوں کی طرح ایک نظام حکمت ہے۔ لیکن اقبال میں اور دوسرے فلسفیوں میں فرق یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک کائنات کی وحدت کا اصول یا حقیقت کائنات جو کائنات کی کثرت کو ایک وحدت بناتی ہے حق تعالیٰ کا وجود ہے ان صفات کے ساتھ جو خاتم الانبیاء کی تعلیمات میں اسکی طرف منسوب کی گئی ہیں۔ دوسرے فلسفیوں میں سے ہر ایک حقیقت کائنات کا جو تصور قائم کئے ہوئے ہے وہ اس سے مختلف ہے۔ خدا وہ اصول ہے جو پوری کائنات کو ایک کرتا ہے۔ لہذا خدا کے عاشق کے دل میں پوری کائنات سما جاتی ہے۔ انسانی انا ایک ہے۔ لیکن اسکی خارجی اثرات بہت سے ہیں۔ وہ مخفی بھی ہے لیکن اس کے افعال آشکار ہیں۔ اسی طرح سے ذات حق ایک ہے لیکن کائنات کی کثرت میں اس کا ظہور ہوا ہے۔ ذات حق مخفی ہے لیکن کائنات کی تخلیق نے اسے آشکار بنا دیا ہے اور یہ حقیقت اسرار کائنات کو منکشف کرنے والی ہے۔

این پستی و بالائی این گنبد مینائی گنجد بدل عاشق با این همه پنهانی
اسرار ازل جویٰ برخود نظرے واکن یکتائی و بسیاری پنهانی و پیدائی
اوپر میں نے ”علمی حقیقت“ کی اصطلاح کا ذکر کیا ہے۔ اس اصطلاح کا مفہوم واضح کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ نہ صرف پوری کائنات ایک وحدت ہے بلکہ کائنات کی ہر چیز جسے ہم جانتے ہیں یا جان سکتے ہیں، ایک وحدت ہے۔ یا کم از کم ہم اسے ایک وحدت ہی کے طور پر جان سکتے ہیں اور کسی حیثیت سے نہیں جان سکتے۔ اگر وہ ایک وحدت نہ بن سکے تو ہم اسے جان بھی نہیں سکتے اور وہ ہمارے لئے قطعاً بے معنی ہے۔ کئی چھوٹی چھوٹی وحدتیں مل کر ایک بڑی وحدت بناتی ہیں اور پھر کئی بڑی بڑی وحدتیں مل کر اس سے بھی بڑی ایک وحدت بناتی ہیں وعلیٰ هذا القیاس۔ یہاں تک کہ ہم سب سے بڑی وحدت یعنی پوری کائنات پر پہنچ جاتے ہیں۔ کوئی بڑی وحدت چھوٹی وحدتوں کا فقط ایک مجموعہ ہی نہیں ہوتی بلکہ ایک کل کی صورت میں ہوتی ہے جو ہمیشہ اپنے اجزا یا عناصر سے بڑھ کر ہوتا ہے اور جس کی تشریح یا تفہیم فقط اس کے اجزاء یا عناصر سے نہیں ہو سکتی جیسے کہ ایک جسم حیوانی کہ وہ فقط اعضاء کے مجموعہ کا نام نہیں یا جیسے کہ ایک خوبصورت شاہکار ہنر جس کی دلکشی اس کے اجزاء پر نہیں بلکہ ایک مجموعی کیفیت پر موقوف ہوتی

والے صحیح نظام حکمت کے قریب آتے جائیں گے۔

(۷) صحیح نظام حکمت جب وجود میں آئے گا تو ابتدا میں لازماً مختصر ہوگا اور پھر جوں جوں معلوم حقائق کی تعداد بڑھتی جائے گی اور اس کے اندر ساتے جائیں گے تو وہ کامل سے کامل تر ہوتا جائے گا اور یہ سلسلہ تا قیامت جاری رہے گا۔ نئے دریافت ہونے والے حقائق علمی کی تائید و توثیق کی وجہ سے یہ نظام حکمت روز بروز زیادہ مفصل اور منظم اور معقول ہوتا جائے گا اور اسی نسبت سے غلط نظام ہائے حکمت دن بہ دن اپنی معقولیت کھوٹے جائیں گے حتیٰ کہ دنیا بھر میں یہ تسلیم کر لیا جائے گا کہ یہی نظام حکمت ہے جو ہر لحاظ سے درست اور تسلی بخش ہے۔ اس نظام حکمت کے وجود میں آنے کے بعد تمام علوم کی ہر ترقی یا توسیعی تائید کرے گی یا پھر وہ کوئی ترقی ثابت نہ ہوگی۔

کیا وحدت کائنات کا باعث یہ ہے کہ فی الواقع اس کا کوئی خالق ہے اور وہ ایک ہی ہے اور کیا وحدت کائنات پر انسان کے غیر شعوری وجدانی اعتقاد کا سرچشمہ اس کی فطرت کا یہ تقاضا ہے کہ وہ کائنات کا کوئی خالق مانے اور وہ خالق ایک ہی ہو؟ یہاں ان سوالات کے تحقیقی جواب کا موقع نہیں لیکن یہ گذارش کر دینا بے محل نہ ہوگا کہ قرآن حکیم نے کائنات کی وحدت کی طرف ہر زور الفاظ میں توجہ دلائی ہے اور اس کو اس بات کے ثبوت کے طور پر پیش کیا ہے کہ کائنات کا خالق ایک ہی ہے۔

آپ خدا کی تخلیق میں کہیں کوئی فرق نہ دیکھیں گے۔ ذرا نظر لوٹائیے اور کائنات کا مشاہدہ کیجئے۔ کیا آپ کو تفاوت نظر آتا ہے؟ پھر دوبارہ نظر دوڑائیے اور دیکھئے۔ نگاہیں مایوس اور در ماندہ ہو کر لوٹیں گی کہ خدا کی تخلیق میں کہیں کوئی تفاوت نہیں۔

اے پیغمبر! کہہئیے کیا تمہیں معلوم ہے کہ تم خدا کو چھوڑ کر کن کی عبادت کرتے ہو؟ مجھے بتاؤ تو سہی کہ آیا انہوں نے زمین میں کچھ پیدا کیا ہے یا آسمانوں کی تخلیق میں ان کا کوئی حصہ ہے؟

ما تری فی خلق الرحمن من تقوت
فارجع البصر هل تری من فطور۔ ثم
ارجع البصر کرتیں ینقلب الیک البصر
خاسئاً و هو حسیر (۶۷، ۳-۴)۔

قل ار آیتم شرکاءکم الذین تدعون من
دون اللہ ارونی ماذا خلقوا من الارض
ام لہم شرک فی السموات (۳۵، ۴۰)۔

یعنی اگر کائنات کی تخلیق میں خدا کے ساتھ کوئی اور شریک ہوتا تو زمین و آسمان میں کہیں تو اسکی اپنی تخلیق کا نشان ملتا جہاں جدا قسم کے قوانین قدرت نافذ ہوتے۔ ظاہر ہے کہ مفکرین قرآن حکیم کے اس سوال کے جواب میں اسی

علت اس حقیقت کی تشریح تو کر دیتی ہے لیکن خود کئی سوالات پیدا کر دیتی ہے اور پھر ان سوالات کا جواب اور سوالات پیدا کرتا ہے اور یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ اگر کائنات کو ایک وحدت مانا جائے تو ضروری ہے کہ ان بے درپے نمودار ہونے والے سوالات کا آخری جواب اور ہر حقیقت کی آخری تشریح کائنات کی اسی حقیقت کی فطرت ہو جو حقیقت الحقائق ہے۔

(۵) اصول وحدت کائنات یا حقیقت کائنات کے ہزاروں تصورات ممکن ہیں لیکن ان میں صحیح تصور صرف ایک ہی ہو سکتا ہے، دو یا دو سے زیادہ نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ اگر ایسا ہو تو کائنات کی وحدت ختم ہو جاتی ہے اور ضروری ہے کہ کائنات کے تمام صحیح اور سچے حقائق صرف اسی ایک تصور کے ساتھ عقلی اور علمی مناسبت رکھیں اور اسی کے ساتھ علمی اور عقلی لحاظ سے وابستہ ہوں اور حقیقت کائنات کے کسی دوسرے غلط تصور کے ساتھ مطابقت نہ کر سکیں اور جب کائنات کا صحیح نظام حکمت وجود میں آئے تو اس کا بنیادی یا مرکزی نکتہ یہی صحیح تصور ہو۔ اگر کوئی ایک سچی علمی حقیقت بھی ایسی ہو جو کسی نظام حکمت کے ساتھ مطابقت نہ رکھے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ نظام حکمت کسی غلط تصور حقیقت پر مبنی ہے اور اگر کوئی علمی حقیقت جسے علمی حقیقت سمجھا جا رہا ہو کسی صحیح نظام حکمت کے ساتھ جو صحیح تصور حقیقت پر مبنی ہو، مطابقت نہ رکھے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ علمی حقیقت علم اور عقل کے معیاروں پر پوری نہ اثر کرے گی۔ غلط تصورات صحیح نظام حکمت کے اندر نہیں پاسکتے اور صحیح نظام حکمت ہر دور میں تمام صحیح تصورات کو اپنے اندر جذب کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہی اسکی صحت کا معیار ہے۔

(۶) وحدت کائنات حقائق عالم کی عقلی ترتیب و تنظیم کو چاہتی ہے اور یہ ترتیب و تنظیم ہمارے معلوم اور نامعلوم حقائق کے درمیان ایک رابطہ یا کشش پیدا کرتی ہے اور ہمیں اس قابل بناتی ہے کہ ہم معلوم حقائق کی مدد سے نامعلوم حقائق کو پیہم دریافت کرتے چلے جائیں یہاں تک کہ حقائق عالم کے سلسلہ کی ساری کڑیاں اپنی اصلی عقلی ترتیب کے ساتھ ہمارے احاطہ علم میں آجائیں۔ سائنسدان اور فلسفی دونوں اس کام کو انجام دینے میں لگے ہوئے ہیں اور ان کی کوششوں سے روز بہ روز معلوم حقائق کی تعداد بڑھتی جا رہی ہے۔ جو ان کی تعداد زیادہ ہوتی جائے گی، صحیح اور سچے تصور حقیقت کے ساتھ ان کے مجموعے کی علمی اور عقلی مناسبت بڑھتی جائے گی اور ہر غلط تصور حقیقت کے ساتھ کم ہوتی جائے گی۔ اور ہم اپنے وجدان کی شہادت کی بناء پر زیادہ آسانی کے ساتھ بتا سکیں گے کہ حقیقت کائنات کا کون سا تصور ایسا ہے جو ان حقائق کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے اور کون سا ایسا ہے جو مناسبت نہیں رکھتا اور اس طرح سے ہم صحیح تصور حقیقت اور اس پر قائم ہونے

یہ ہے کہ اگر جو بیان حق و صداقت اور طالبان علم و حقیقت اس عقیدے سے آغاز نہ کرتے اور یہ عقیدہ صحیح نہ ہوتا کہ کائنات ایک وحدت ہے اور اسکی تعمیر کے اندر ایک تسلسل موجود ہے جو کہیں نہیں ٹوٹتا، تو سائنس اور فلسفہ دونوں ممکن نہ ہوتے۔ یہی وہ عقیدہ ہے جو سائنسدان اور فلسفی دونوں کو اپنے اپنے دائرہ میں علمی تحقیق کے لئے اکساتا ہے اور اسکی تصدیق سے وہ اپنی علمی تحقیق کے نتائج پر مطمئن ہوتا ہے اور اسکی راہ پر آگے قدم اٹھاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر فلسفی یا سائنسدان کو معلوم ہو جائے کہ جو علمی حقیقت (Scientific fact) اس نے دریافت کی ہے کہ وہ محض وقتی اور مقامی ہے اور اسکی متبادل یا متوازی علمی حقیقتیں اس کائنات میں بہت سی ہیں یا آئندہ ہو سکتی ہیں تو وہ اپنی تحقیق کے اس نتیجے کو بیکار سمجھ کر چھوڑ دیتا۔ مذہبی رجحان رکھنے والے ایک انسان کے لئے تو وحدت عالم کا عقیدہ ناگزیر ہے کیونکہ وہ سمجھتا ہے کہ کائنات کا خالق ایک ہی ہے اور اسی کا مقصد پوری کائنات میں کارفرما ہے۔ اسی طرح سے ایک تصور پرست فلسفی کا حکیمانہ زاویہ نگاہ بھی اس عقیدہ کا تقاضا کرتا ہے لیکن یہ بات معنی خیز ہے کہ حکمائے مادین بھی اس عقیدہ سے پہلو تہی نہیں کر سکے۔

وحدت کائنات کا مسئلہ ہمیں کئی نتائج کی طرف راہ نمائی کرتا ہے:

(۱) کسی کثرت کے اندر وحدت کا ہونا نظم کے بغیر ممکن نہیں اور نظم ایک مرکزی اصول کے بغیر محال ہے لہذا کوئی تصور ایسا ہونا چاہئے جو کائنات کی وحدت کا اصول ہو جو ایک ایسے رشتہ کی طرح ہو جو کائنات کی کثرت کو پرو کر ایک وحدت بناتا ہو۔

(۲) کائنات کی وحدت کے اصول کو کائنات کی آخری اور بنیادی حقیقت ہونا چاہئے اور باقی تمام حقائق عالم کو اس کے مظاہر۔ کیونکہ اگر وہ اس حقیقت کے مظاہر نہ ہوں تو وہ ان میں اتحاد و نظم پیدا نہیں کر سکتی اور نہ ہی وہ حقائق اپنی فطرت کے اختلافات کی وجہ سے اس قابل رہتے ہیں کہ ان میں اتحاد یا نظم پیدا کیا جاسکے۔

(۳) کائنات کی وحدت بطور وحدت کے عقلی طور پر سمجھ میں آئی چاہئے لہذا ضروری ہے کہ تمام حقائق عالم کائنات کی بنیادی حقیقت کے ساتھ اور ایک دوسرے کے ساتھ عقلی طور پر وابستہ ہوں اور اس باہمی وابستگی کے سبب سے ایک ایسی زنجیر کی صورت اختیار کریں جن کا پہلا اور آخری حلقہ کائنات کی وہی بنیادی حقیقت ہو اور جسکے تمام حلقے ایسے ہوں کہ ہر حلقہ اگلے حلقہ کی طرف راہنمائی کر رہا ہو۔ حکیمانہ حقائق عالم کی ایک ایسی ہی زنجیر کو نظام حکمت (Philosophical System) کا نام دیتے ہیں۔

(۴) اگر ہم حقائق عالم میں سے کسی حقیقت کی علت بیان کریں تو وہ

ہر غور و خوض کرتے اور اس کو سمجھنے اور سمجھانے کے لئے زیادہ موزن اور مستعد ہوتے ہیں۔ جس طرح بعض افراد عام لوگوں کے لئے غلہ پیدا کرنے میں یا کپڑا بننے میں یا اور ضرورت کی چیزیں بہم پہنچانے میں لگے رہتے ہیں اسی طرح نوع بشر کے حکماء و فلاسفہ عام لوگوں کی سب سے بڑی ذہنی یا روحانی ضرورت کی چیز یعنی حقیقت کائنات کا صحیح تصور بہم پہنچانے میں لگے رہتے ہیں۔ ان کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ حقیقت کائنات کے متعلق خود ان کا اور دوسرے لوگوں کا تصور زیادہ صحیح ہو تاکہ وہ خود اور دوسرے لوگ اپنی عملی زندگی کو زیادہ سے زیادہ صحیح بنا سکیں۔ لیکن حقیقت کائنات کے تصور کی ضرورت ہر انسان کے لئے اس قدر شدید اور ناقابل التواء ہوتی ہے کہ لوگ کبھی فلسفیوں اور حکماء کی تحقیق و تجسس کے ایسے نتائج کا انتظار نہیں کرتے جو آئندہ دہشتناک ہونے والے ہوں اور جو نظریات پہلے ہی موجود ہوتے ہیں ان میں سے کوئی نظریہ قبول کر کے اس پر عمل درآمد شروع کر دیتے ہیں اور وہی نظریہ اپنی اولادوں کو وراثت میں سونپ جاتے ہیں۔ لیکن اگر بعد میں آنے والی نسلیں کسی فلسفی کے نظریے سے متاثر ہو جائیں تو وہ اپنے نظریہ کو بدل لیتی ہیں۔ تاریخ کے اکثر بڑے بڑے انقلابات فلسفیوں، حکماء اور دانائوں کے فکر کی پیداوار ہیں۔

حکماء اور فلاسفہ ہر دور میں پیدا ہوتے رہتے ہیں اور ان میں سے جو بعد میں آتے ہیں اپنے مقدمین کے فکر کی اصلاح کرنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں۔ اس طرح سے ان کے اختلافات کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ اگرچہ فلسفیوں اور حکیموں کا گروہ آج تک حقیقت کائنات کا صحیح تصور پیش کرنے سے قاصر رہا ہے تاہم جب سے اس گروہ نے حقیقت عالم پر غور و فکر شروع کیا ہے اس وقت سے لیکر آج تک ایک پراسرار وجدانی شہادت کے بنا پر اس بات کا پختہ یقین ان پر غالب رہا ہے کہ کائنات ایک یکساں کل یا وحدت ہے یعنی وہ فاصلہ اور وقت دونوں کے لحاظ سے ایسے منطقیوں یا حصوں میں بٹی ہوئی نہیں جن میں متضاد قسم کے قوانین قدرت جاری ہوں۔ کائنات کے قوانین مسلسل اور مستقل ہیں۔ وہ نہ صرف ہر جگہ ایک ہی ہیں بلکہ ہر زمانے میں بھی ایک ہی رہتے ہیں۔ وحدت عالم کا یہ فطری اعتقاد تمام بڑے بڑے حکیموں، فلسفیوں اور سائنسدانوں کے فکر میں خواہ وہ تصور پرست ہوں یا مادہ پرست ایک قدر مشترک کا حکم رکھتا ہے۔ اگرچہ کوئی بڑا فلسفی یا سائنسدان اس کی صحت کی دلیل طلب نہیں کرتا بلکہ آغاز ہی سے اسے اپنے مسلمات میں شمار کرتا ہے تاہم اسکی صحت کی دلیل اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگی کہ وہ آج تک غلط ثابت نہیں ہو سکا۔ سائنس اور فلسفہ کی تمام ترقیات جو اب تک وجود میں آئی ہیں ان کی بنیاد یہی حقیقت ہے اور وہ سب مل کر اسکی صحت کی شہادت دیتی ہیں اور سچ بات تو

کی تائید کے لئے استعمال کرنے کی غلط کوششیں کی جا رہی ہیں ان سب کا باعث یہی ہے کہ انہوں نے اس اصول کو مدنظر نہیں رکھا۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ خود فکر یا حکمت کی نوعیت کیا ہے؟ اور ہمیں اس کی ضرورت کیا ہے؟ اور پھر اقبال کا فکر ایک نظام حکمت کی صورت میں کیوں ہے؟ اقبال نے ایک ہی حقیقت پر اپنے تمام افکار کی بنیاد کیوں رکھی ہے؟ کیا اقبال کا یہ طرز عمل ضروری تھا یا محض اتفاق ہے؟ ہم شاید اس سوال کو نظر انداز کر سکتے تھے لیکن فکر اقبال کی تشریح کے لئے اس سوال کو اٹھانا اور اس کا جواب دینا ضروری ہے۔

جب سے انسان نے ہوش سنبھالا ہے وہ برابر اس کوشش میں لگا ہوا ہے کہ جس کائنات میں اچانک وہ آنکلا ہے اس کی حقیقت معلوم کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب تک اسے کائنات کی حقیقت معلوم نہ ہو وہ جان نہیں سکتا کہ خود اس کی حقیقت کیا ہے اور کائنات کے ساتھ اس کا تعلق کیا ہے۔ کائنات کی حقیقت سے اسے اپنی حقیقت کا سراغ ملتا ہے کیونکہ وہ خود بھی کائنات کا ایک اہم جزو ہے اور اپنی حقیقت وہ اس لئے جاننا چاہتا ہے تاکہ اسے معلوم ہو جائے کہ اسکی زندگی کا اصل مقصد کیا ہے اور وہ اپنی عملی زندگی کی تشکیل اور تعمیر کس طرح سے کرے کہ اس سے اپنے لئے اس دنیا میں یا کسی اگلی دنیا میں (اگر وہ بھی ہو تو) بہترین قسم کے نتائج و ثمرات حاصل کر سکے۔ وہ جانتا ہے کہ اگر وہ کائنات کے متعلق ہر قسم کے ممکن سوالات کا تسلی بخش جواب حاصل کر لے گا تو اسے اپنے آپ کے متعلق بھی ہر قسم کے سوالات کا تسلی بخش جواب مل جائے گا اور پھر وہ اس جواب کی روشنی میں اپنے تمام مسائل کا صحیح حل معلوم کر سکے گا اور اپنی زندگی کا استعمال صحیح طریق سے کر سکے گا۔ یہی وجہ ہے کہ کائنات کی حقیقت کا جو تصور بھی وہ قائم کرتا ہے اپنی عملی زندگی کو نہایت احتیاط کے ساتھ اس کے مطابق بناتا ہے۔ گویا اس کے لئے حقیقت کائنات کی تلاش نہ تو کوئی تفریحی مشغلہ ہے اور نہ ہی کوئی علمی یا نظری مسئلہ، بلکہ ایک شدید عملی ضرورت ہے جسکی اچھی یا بری تشفی اس کی روز مرہ کی زندگی کی تمام چھوٹی بڑی تفصیلات کو معین کر رہی ہے۔

یہ غلط ہے کہ حقیقت کائنات کے تصورات یا نظریات حکماء یا فلاسفہ سے مخصوص ہوتے ہیں۔ دراصل آج تک کوئی تندرست فرد بشر جاہل یا عالم ایسا نہیں ہوا اور نہ آئندہ ہو سکتا ہے جو حقیقت کائنات کا کوئی اچھا یا برا، صحیح یا غلط، جاہلانہ یا عالمانہ، مختصر یا مفصل، منظم یا غیر منظم تصور نہ رکھے اور اپنی ساری عملی زندگی کو اس کے مطابق نہ بنائے۔ حکماء یا فلاسفہ صرف وہ لوگ ہیں جو اور لوگوں کی نسبت زیادہ ذہین اور باریک بین ہوتے ہیں اور اپنے ذوق اور اپنی افتاد طبیعت کے لحاظ سے حقیقت کائنات کے مسئلہ

اقبال کا فلسفہ

محمد رفیع الدین

ایک مفکر کی حیثیت سے اقبال نے جن تصورات کو پیش کیا ہے ان کا سرچشمہ صرف ایک تصور ہے جسے اقبال نے ”خودی“ کا نام دیا ہے۔ اقبال کے تمام حکیمانہ تصورات اسی تصور سے ماخوذ ہیں اور اس سے ایک علمی اور عقلی تعلق رکھتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ تمام تصورات خود ایک دوسرے کے ساتھ بھی ایک علمی اور عقلی رشتہ میں منسلک ہیں اور اقبال کا فکر ایک ایسے نظام حکمت کی صورت میں ہے جس کا ہر تصور دوسرے تمام تصورات سے علمی اور عقلی تائید اور توثیق حاصل کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب تک ہم اس نظام کے مرکز یعنی تصور خودی کو ٹھیک طرح سے نہ سمجھیں ہم اقبال کے کسی تصور کو بھی ٹھیک طرح نہیں سمجھ سکتے۔ اور اس کے برعکس جب تک ہم اقبال کے ہر تصور کو جو اس کے نزدیک تصور خودی کے حاصلات یا مضمرات میں سے ہے ٹھیک ٹھیک نہ سمجھ لیں ہم خودی کے تصور کو اچھی طرح نہیں سمجھ سکتے۔ گویا اقبال کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم اس کے افکار کو الگ الگ کر کے اپنے غور و فکر کا موضوع نہ بنائیں بلکہ اس کے پورے فکر کا مطالعہ ایک کل یا وحدت کی حیثیت سے کریں۔

ظاہر ہے کہ جب اقبال کا ہر تصور ایک پورے نظام فکر کا جزو ہے اور یہ پورا نظام فکر اس کی تشریح اور تفہیم کرتا ہے تو ہم اسے اس نظام کے جزو کی حیثیت سے ہی سمجھ سکتے ہیں۔ اس سے جدا کر کے نہیں سمجھ سکتے اور نہ ہی اس نظام کے کسی پہلو کو نظر انداز کر کے یا حذف کر کے یا غیر ضروری قرار دیکر سمجھ سکتے ہیں۔ جب تک ہم اقبال کے کسی تصور کو اسکے پورے نظام فکر کی روشنی میں اور اس کے باقی ماندہ تمام تصورات کی مدد سے نہ سمجھیں وہ ہمارا اپنا پسندیدہ تصور ہو تو ہو اقبال کا تصور نہیں ہو سکتا۔ اقبال کا تصور تو وہی ہو سکتا ہے جس کی ماہیت اسکے پورے نظام فکر نے معین کی ہو۔ جب ہم ایک نظام فکر کے کسی جزو کو اس سے الگ کر دیں تو وہ اسی طرح سے مردہ ہو جاتا ہے جس طرح کہ جسم حیوانی کا ایک عضو جب جسم سے کاٹ دیا جائے تو مردہ ہو جاتا ہے۔ یہ اصول فہم اقبال کے لئے ایک کلید کا درجہ رکھتا ہے۔ اقبال کا مطالعہ کرنے والوں یا اقبال پر لکھنے والوں میں، خواہ وہ مسلم ہوں یا غیر مسلم، آج اقبال کے نظریات کے بارے میں جس قدر غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں، جس قدر مباحثے یا اختلافات موجود ہیں یا جس قدر ان نظریات کو دانستہ طور پر اپنے اپنے خیالات

ما فوق الانسان کی تلاش میں، مولانا روم کے اس خیال
از دام و دد ملولم و انسائم آرزوست

کا ہم آواز بن جاتا ہے۔

اقبال کے کلام میں جو تلمیحات پائی جاتی ہیں وہ مستقل پس منظر رکھتی
ہیں اور ان کا اقبال کے پیغام اور افکار سے بڑا گہرا تعلق ہے۔ ان کرداروں
کو سمجھنے کے لئے اس کی ضرورت ہے کہ ان کرداروں کا پہلے کتابی مطالعہ
کیا جائے اور نہ صرف مطالعہ بلکہ انہیں سمجھا جائے۔ جس کسی نے مولانا
روم کو نہیں پڑھا وہ ”سوز و ساز رومی“ کی لذت کو کیا جائے۔ جس نے رازی
کا مطالعہ نہیں کیا وہ نہیں سمجھ سکتا کہ اقبال نے ”پیچ و تاب رازی“ کہ
کر کس حقیقت کو بے نقاب کر دیا۔ جو بوعلی سینا کے افکار سے واقف نہیں ہے
اس پر ”بوعلی اندر غبار ناقہ گم“ کی معنویت آشکار ہو ہی نہیں سکتی۔ جس
نے زنجیری کے فن کو نہیں سمجھا وہ :

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزول کتاب

گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحب کشف

میں ”صاحب کشف“ کی تلمیح کی گہرائی کو نہیں پہنچ سکتا۔ جو کوئی اشتراکیت
کے فلسفہ اور اشتراکیوں کی زندگی سے باخبر نہیں ہے اسے پتہ نہیں چل سکتا کہ
اشتراکیوں کو اقبال نے ”کوچہ گرد“ کہہ کر ان کے کردار کی ہو بہو تصویر
کھینچ دی ہے۔

مسلمانوں میں لیڈر اور قائد تو بہت گزرے ہیں مگر رئیس الاحرار مولانا
محمد علی جوہر کی زندگی اس لئے ممتاز نظر آتی ہے کہ اس میں دینی اخلاق
سموئے ہوئے تھے۔ انگریز کے دور حکومت میں اول اول نظر بند ہوئے توقید
خانہ سے اس طرح رہا ہوئے کہ چہرہ پر خوب گھنی ڈارھی تھی اور قرآن پاک
گردن میں حائل تھا۔ اسلام کی کسی چھوٹی سی چھوٹی روایت اور شریعت کی ادنیٰ
قدر کو بھی خطرے میں دیکھتے تو ٹڑپ اٹھتے۔ ہندوستان کی مرکزی اسمبلی میں
جب شاردا بل پیش ہوا جس کی زد مسلمانوں کے دینی مسائل نکاح و ازدواج پر پڑتی
تھی تو بے چین ہو گئے اور ڈنکے کی چوٹ اعلان کیا کہ میں اس کی خلاف ورزی
کروں گا۔ شریعت میں مداخلت برداشت نہیں کی جاسکتی۔ خدا اور رسول کی محبت
مولانا محمد علی کے دل و دماغ میں رچ گئی تھی۔ کیا اسلامی جوش تھا ! کیا
دینی غیرت تھی (اللہم کثر امثالہم) ! تو مولانا محمد علی جوہر رحمۃ اللہ علیہ
کی یہ زندگی جب تک سامنے نہ ہوگی اس وقت تک اقبال کے اس شعر :

خاک قدس او را بہ آغوش تمنا در گرفت

سوئے گردون رفت زان راہے کہ پیغمبر گزشت

کی لذت سے شوق و وجدان محروم رہیں گے !

اس کے فن اور کردار کو دو لفظوں میں بیان کر دیا ۔
اقبال کا یہ شعر :

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں

تو اقبال اس کو سمجھاتا مقام کبریا کیا ہے ؟

میں نے بارہا پڑھا تھا مگر جب تک نطشہ کی کتاب ”بقول زردشت“ میری نظر سے نہ گزری تھی ”مجذوب فرنگی“ کا صحیح مفہوم سمجھ میں نہیں آیا تھا ۔ ”مجذوب فرنگی“ کی ترکیب سے نطشے کے افکار و کردار کی جیسی صحیح ترجمانی ہوتی ہے کسی اور لفظ اور لقب سے نہیں ہو سکتی ۔

شرعی اصطلاحیں بالغ و نابالغ ، عاقل و غیر عاقل ، مکلف اور غیر مکلف ہیں ۔ ”مجذوب“ کوئی شرعی اصطلاح نہیں ہے مگر یہ لفظ مسلمانوں میں بہت عام ہے اور مجذوب کے نام سے ایک عجیب کردار ذہن و فکر کے سامنے ابھر آتا ہے ۔ تصوف میں سالک کا مقام مجذوب سے بہر حال بلند تر ہے مگر مجذوب سے بھی روحانی عقیدت وابستہ ہے ۔ مجذوب ایک ایسے آدمی کو کہتے ہیں کہ جو غیر مکلف ہو اور اس کے جذب و بے خودی اور فقدان شعور کے سبب اس پر شرعی حدود جاری نہ ہو سکیں ۔ اس کا عالم یہ ہوتا ہے کہ کسی دن ترنگ آئی تو مسجد میں پہنچ گیا اور وہاں جا کر جو نماز پڑھنی شروع کی ہے تو ایک ایک سجدہ آدھ آدھ گھنٹہ میں بھی پورا نہیں ہو رہا ہے ۔ دوسرے دن ٹھیک مغرب کی نماز کے وقت گانا سنا جا رہا ہے اور شراب پی جا رہی ہے ۔ رات خانقاہ میں بسر کی اور دن چنڈو خانہ میں گزارا ، باتیں زیادہ تر بے تکی ، الجھی اور بہکی ہوئی :

ہوچھی زمین کی تو کبھی آسمان کی

”مجذوب کی بڑ“ اردو کی معروف اصطلاح بن گئی ہے مگر کبھی کبھی مجذوب کے منہ سے بڑے پتے کی بات بھی نکل جاتی ہے ، نہ صرف پتے کی بات بلکہ بہت اونچی بات ، جیسے اس شخص کے دل میں یہ نکتہ القا کیا گیا ہے اور اس کے ادراک پر روح القدس کی پر چھائیں پڑ گئی ہے ۔

نطشہ المانوی کو اقبال نے مجذوب فرنگی کہا ہے ۔ اس کے ملفوظات کا بھی یہی عالم ہے کہ صحنے کے صفحے پڑھ جائیے ، کچھ نہیں کھلتا کہ کہنے والے کا مفہوم کیا ہے ، پیچیدگی میں پیچیدگی ، راز اندر راز ، الجھنیں ہی الجھنیں ، سیج سیج ”مجذوب کی بڑ“ ! مگر کہیں کہیں وہ ایسی اونچی بات کہ جاتا ہے جیسے یہ بات اس نے خود اپنے ارادہ سے نہیں کہی ، اس سے کہلوائی گئی ہے ۔ نیشے کے یہاں کہیں کہیں ایسے ”نیم ربانی“ اقوال بھی آگئے ہیں :

”تم نے جو میرے ساتھ برائی کی ہے اسے میں تو معاف کردوں گا مگر تم نے جو اپنے ساتھ برائی کی ہے اسے کون معاف کرے گا“ ۔ نیشے کا یہی ”جذب“

زندگی علم و دانش ہی کی طلب و جستجو میں گزار دی۔ آرنلڈ کا اپنے شاگردوں سے ایسا سلوک تھا جیسے باپ بیٹے سے ہوتا ہے۔ کتابیں ہی اس کا اوڑھنا بچھونا تھیں اور علم ہی اس کی زندگی کا مقصد تھا۔ اس کردار کو اقبال نے اس شعر میں کس عقیدت و محبت کے ساتھ پیش کیا ہے اور کتنی سچی بات کہی ہے :

تو کہاں ہے اے کلیم ذرّوہ سینائے علم

تھی تری موج نفس باد نشاط افزائے علم

یہ شعر کردار نگاری کے ساتھ آرنلڈ کی علمی عظمت کا اعتراف بھی ہے۔

اقبال ایک صاحب پیغام شاعر ہے اور داغ خالص غزل گو ہے، دونوں کے درمیان فکر و نظر کا کوئی اشتراک نہیں ہے۔ فکر و خیال کے اختلاف کے ساتھ دونوں کا انداز بیان اور اسلوب اظہار بھی مختلف ہے۔ اقبال نے جب ہوش سنبھالا تو سارے ہندوستان میں داغ کی غزلوں کی دھوم تھی اور شاعری میں داغ کی ذات مرجع خاص و عام بنی ہوئی تھی۔ اقبال نے بھی شاعری میں اسی ”جہاں استاد“ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا۔ داغ کی زبان میں جو اوج تھا اور اظہار بیان پر جو حیرت انگیز قدرت تھی اس سے اقبال نے بھی فائدہ اٹھایا۔ اگر دنیا کے احوال وفات پائے ہوؤں کی روحوں تک پہنچتے ہیں تو داغ کی روح اپنے شاگرد اقبال کی عالمگیر شہرت اور بے پناہ قبولیت کو دیکھ کر فخر کرتی ہوگی۔ اقبال نے کئی مرثیے کہے ہیں مگر سب سے زیادہ اثر انگیز مرثیہ داغ کا ہے۔ اپنی ماں پر جو اقبال کا مرثیہ ہے، اس تک میں وہ سوز و درد اور تاثیر نہیں ہے جو داغ کے مرثیے میں ہے۔ داغ کے مرنے پر اقبال کے دل کو جو چوٹ لگی ہے وہ نظم کے قالب میں ڈھل کر بڑی درد انگیز بن گئی ہے :

لکھی جائیں گی کتاب دل کی تفسیریں بہت

ہوں گی اے خواب جوانی تیری تعبیریں بہت

ہو بہو کھینچے گا لیکن عشق کی تصویر کون؟

اٹھ گیا ناوک فگن مارے گا دل پر تیر کون؟

”عشق کی ہو بہو تصویر کشی“ اور ”ناوک فگنی“ — یہی داغ کی شاعری کا مزاج ہے، داغ کا کمال ہے، داغ کا فن اور اس کا کردار ہے۔ حسن و عشق کی کیسی کیسی نزاکتیں ہیں جو داغ کی غزلوں میں فلم کی تصویروں کی طرح بولتی ہوئی نظر آتی ہیں اور اس کے شعروں میں وہ سوز و اثر پایا جاتا ہے کہ دلوں میں تیر کی طرح پیوست ہوتے چلے جاتے ہیں۔ داغ نے شعر نہیں کہے سچ میچ ناوک فگنی کی ہے اور دلوں پر تاک تاک کر تیر مارے ہیں۔ جو کوئی بھی داغ کے شعروں کو پڑھے گا ان تیروں کی کسک محسوس کرے گا ! داغ یوں ہی ناوک فگن نہیں بن گیا تھا، خود اس نے بھی اپنے دل پر تیر کھائے تھے، صیاد کہہ ہی صید بھی رہ چکا تھا۔ اقبال نے داغ کو ”ناوک فگن“ کہہ کر

نزدیک ارباب دل کا مقام اہل دانش سے بلند تر ہے ، اس لئے کہ عقل طرح طرح کے حیلے تراشتی اور مصلحتوں کی باریکیاں سمجھاتی ہے اور کسی انقلاب آفریں اقدام کے لئے مشکل ہی سے تیار ہوتی ہے :

بے خطر کود پڑا آتش نمرود میں عشق عقل ہے محو تماشا لئے لب بام ابھی یہ عقل ہی کی نقطہ آفرینی تھی جس نے معلم الملکوت کو اللہ تعالیٰ کے حکم سے سرتابی کی پاداش میں راندہ درگاہ اور ابلیس لعین بنا دیا جس پر قیامت تک لعنت کی جائے گی ۔

افلاطون نہ تو ملحد تھا اور نہ منکر تھا مگر ساتھ ہی یقین و ایمان کی وہ متاع بھی اس کے دامن میں نہ تھی جو وحی الہی کے واسطے سے ملتی ہے اور جہاں تذبذب و تامل کی جگہ یقین ، سپردگی اور تسلیم و رضا پائی جاتی ہے۔ اقبال نے افلاطون کو گمراہ نہیں کہا ، گمراہی اور الحاد و انکار کے مقابلہ میں ”غیب و شہود“ کے درمیان تڑپتے رہنا ہی بسا غنیمت ہے اور دوزخ کے مقابلہ میں اعراف ہی بہت بڑی نعمت ہے ۔

از دوزخیان پرس کہ اعراف بہشت است (سعدی)

مگر ظاہر ہے کہ بہشت کے سامنے اعراف کی کیا حقیقت ہے ؟ جس طرح دوزخی اعراف کو بہشت سمجھتے ہیں اسی طرح اہل جنت کے نزدیک اعراف دوزخ کا نمونہ ہے ۔ اقبال کی نگاہ میں ان تین کرداروں کا موقف یہ ہے :

(۱) ارباب دل (یعنی اہل ایمان) کا مقام جنت ہے

(۲) خیر پسند اہل عقل (جو منکر و ملحد نہیں ہیں) کا مقام اعراف ہے

(۳) منکر و ملحد اہل عقل کا مقام دوزخ ہے

افلاطون چونکہ خیر پسند تھا اور انکار و الحاد کی طرف اس کا میلان نہ تھا اس لئے بعض وقت اس کے افکار و تعلیمات پڑھتے ہوئے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ مسائل اس کو القا کئے جا رہے ہیں اور وحی و الہام کی پرچھائیاں اس کے فکر و ذہن پر پڑ رہی ہیں۔ یہ وہ عالم ہے جب وہ ”حقیقۃ الحقائق“ سے قریب ہوتا ہے۔ غالباً اسی کو اقبال نے ”شہود“ سے تعبیر کیا ہے جہاں خود حقیقت بر افگندہ نقاب ہوتی ہے۔ مگر چونکہ انبیاء کرام کے ذریعہ وحی الہی کی رہنمائی افلاطون کو حاصل نہیں ہے اس لئے جب ڈھول طاری ہوتا ہے تو اس کے افکار الجھ جاتے ہیں، اس کی باتیں پیچیدہ ہو جاتی ہیں جیسے کوئی روشنی سے یکایک اندھیرے میں آجائے۔ یہی افلاطون کے لئے وہ عالم غیب ہے جہاں حقیقت سے بعد ہو جاتا ہے ۔ تو اقبال کی نگاہ میں افلاطون کا یہ کردار ہے کہ کبھی حقیقت سے قرب اور اسی قرب (شہود) اور بعد (غیب) کے درمیان وہ مضطرب رہتا ہے ۔ آرنلڈ اقبال کا شفیق استاد تھا، علم دوست اور نیک نفس مستشرق۔ مسلمانوں کے علوم و فنون اور ان کی تاریخ و تہذیب سے اس کو دلچسپی تھی ، ماری

اور یہ دونوں انتہائیں فطرت سے بُعد رکھتی ہیں۔ صحیح فطری تناسب یہ ہے کہ سوز و ساز ایک جگہ جمع ہو جائیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مقدس زندگی میں یہی تناسب معراج کمال کو پہنچا ہوا تھا۔ ایک طرف حضور کی یہ کیفیت کہ دو دو وقت کے فاقے ہوتے تھے اور رات بھر اللہ تعالیٰ کے حضور نماز میں کھڑے رہتے تھے یہاں تک کہ پائے مبارک متورم ہو جاتے تھے اور دوسری طرف حضور نے فرمایا کہ میں عورت اور خوشبو کو پسند کرتا ہوں اور سرکار نے تیر اندازی اور شہسواری کی امت کو ترغیب دی۔

مولانا روم کا سوز و ساز اقبال کا پسندیدہ کردار ہے۔ اپنے شعروں میں وہ اسے بار بار پیش کرتے ہیں۔ امام فخر الدین رازی پر عقلیت کا غلبہ تھا مگر دینی اسپرٹ بھی ان نے اندر خاصی ابھری ہوئی تھی، اس لئے اقبال اس کردار سے پیر رومی کے کردار کی طرح دلچسپی تو نہیں رکھتے مگر اس سے بیزار بھی نہیں ہیں، اس کردار کا وہ بہر حال احترام کرتے ہیں۔ تیسرا کردار بو علی سینا کا کردار ہے جس پر عقلیت اور عجمیت کا غلبہ ہے، اسی لئے

بو علی اندر غبار ناقہ گم

کی اقبال نے طنز کی ہے۔ بو علی سینا مسلمان فلسفی تھا لیکن اس کے فکر و ذہن پر یونانی فلسفہ غالب تھا، اس لئے وہ اپنی عقل و ذہانت کے جوش میں ان وادیوں میں بھی نکل جاتا تھا جہاں وحی الہی سے بے نیاز ہو کر یا تو خود اسکی اپنی عقل رہنما ہوتی ہے یا یونانی فلاسفہ کے افکار اس کے دلیل راہ ہوتے ہیں، اسی لئے وہ اقبال کی نگاہ میں غبار ناقہ میں گم ہو کر رہ جاتا ہے اور لیلائے مقصود تک نہیں پہنچ پاتا۔ اس کے برخلاف دوسرا کردار مولانا روم کا ہے جن کی تمام دانش و عقل اور فہم و شعور وحی الہی کے پابند ہیں اس لئے ان کے ہاتھ لیلائے مقصود کے پردہ محمل کو تھام لیتے ہیں اور وحی الہی کی رہنمائی اور روشنی کے سبب ادھر ادھر بھٹکنے نہیں پاتے:

تڑپ رہا ہے فلاطون میان غیب و حضور

ازل سے اہل خرد کا مقام ہے اعراف

افلاطون پر کتنی کتابیں لکھی گئی ہیں اور اس کا کردار اور افکار ایک ہزار سال سے موضوع فکر و بحث بنے ہوئے ہیں مگر اقبال کا صرف یہ ایک شعر فلاطونیات کے دفتروں پر بھاری ہے۔ اس ایک شعر میں افلاطون کے کردار و افکار کی روح کھچ کر آ گئی ہے۔

اقبال کا ایک اور شعر ہے:

اس کی تقدیر میں حضور نہیں

عقل گو آستان سے دور نہیں

اقبال خدا نخواستہ عقل کا مخالف نہیں ہے اور نہ وہ بے عقلی کو کوئی اچھی چیز سمجھتا ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ وہ دل کو عقل پر ترجیح دیتا ہے اور اس کے

و قناعت میں، عبادت و اطاعت میں، معاملت اور معاشرت میں، حضرت بلال کے یہاں انوار محبت ہی جھلکتے اور جھم جھم کرتے نظر آتے ہیں۔ بارگاہ نبوت کے اس تقرب کے سبب، بلال حبشی کی قسمت پر نہ جانے انصار و قریش میں کون کون غبطہ کرتا ہوگا۔ حضرت بلال کی اسی نورانی فطرت اور روشن و تابناک سیرت کو دیکھ کر ان کی وفات پر عمر فاروقؓ جیسے جلیل القدر صحابی اور جانشین رسول کی زبان حق ترجمان یوں گویا ہوئی کہ ”آج ہمارا سردار مر گیا“

حضرت سیدہ النساء فاطمہ الزہراء رضی اللہ عنہا کی مقدس و معصوم سیرت و کردار اور پاک و طاہر معاشرت پر اقبال کا یہ ایک مصرعہ

آسیا گردان و لب قرآن سرا

کس قدر جامع اور حقیقت کا ترجمان ہے۔ اس مصرعہ کے دو اجزا ہیں: ایک ”آسیا گردان“ اس سے حضرت سیدہ فاطمہ سلام اللہ علیہا کی سادہ معاشرت، جفا کشی اور ایثار پسندی کی تصویر کھینچی ہے اور دوسرا جزو ”قرآن سرا“ ہے جو حضرت سیدہ کے کمال دین داری پر دلالت کرتا ہے۔ چکی پیستے میں قرآن کریم سے یہ شغف یقیناً اس معصوم و مقدس کردار کا پرتو اور ظل ہونا چاہئے جس کی شان میں حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے ”کان خلقہ القرآن“ فرمایا تھا۔ ”آسیا گردانی“ سے یہ حقیقت بھی سامنے آتی ہے کہ جو خاتون چکی پیستی ہو اس کو گھریلو زندگی سے کتنا لگاؤ اور تدبیر منزل سے کس قدر شغف ہوگا۔ امور خانہ داری میں دلچسپی لینا ہی عورت کی شرافت و عظمت کی دلیل ہے۔ پھر اس پر بھی غور کیجئے کہ چکی پیستے میں عورتیں عموماً گیت گایا کرتی ہیں تاکہ دل بہلتا رہے اور چکی کی مشقت ہلکی ہوتی رہے تو وہ خاتون جس کا دل قرآن کریم کی تلاوت سے بہلتا ہو اور یہی اس کا گیت، نشید اور حدی ہو اس کا کردار لازماً قرآنی اخلاق کے سانچے ہی میں ڈھلا ہوگا۔

تین کردار ہیں - مولانا رومی، امام رازی اور ابو علی سینا کے کردار! یہ تینوں شخصیتیں اپنی اپنی جگہ بلند ہیں مگر اقبال جس کی فکر و نگاہ نے کتاب و سنت کے دامن میں پرورش پائی ہے اور جس کے مشاہدہ و تفکر کا زاویہ نگاہ قرآنی اور اسلامی ہے، وہ ان تینوں کرداروں میں فرق کرتا ہے:

اسی کشمکش میں گزریں مری زندگی کی راتیں

کبھی سوز و ساز رومی کبھی پیچ و تاب رازی

سوز و ساز، یہ مولانا رومی کی زندگی اور ان کا کردار ہے اور یہی اہل دل کا کردار ہوا کرتا ہے۔ سوز و ساز سے دل کی تڑپ اور ساتھ ہی دل کے کیف و نشاط کی ترجمانی ہوتی ہے۔ تصوف کی اصطلاح میں غالباً اسی کو ”بسط“ کہا جاتا ہے جو ”انقباض“ کی ضد ہے۔ صرف سوز ہی سوز ہو تو زندگی خشک و بے کیف بن کر رہ جائے گی اور ساز ہی ساز ہو تو زندگی پر کیف و نشاط کا غلبہ ہوگا

تمام کردار گردش کرتا ہے۔ ایمان لانے کے بعد وہ حرم کعبہ میں آکر کھلے خزانے نماز پڑھتے ہیں، بلکہ مکہ سے مدینہ کو ہجرت کرتے ہیں تو اعلان کر کے ناقہ پر سوار ہوتے ہیں، غزوہ بدر کے بعد جب قیدیوں کا مسئلہ سامنے آتا ہے تو یہی جوش حق ہے جو زبان حال سے یوں بولتا ہے کہ ”ہم میں سے ہر شخص اپنے اپنے عزیز کو اپنے ہاتھ سے قتل کرے“۔ غزوہ بدر میں کفار قریش کی شکست فاش کے بعد جب عمیر زہر میں تلوار بجھا کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خاک بدھن گستاخ قتل کرنے کے لئے مدینہ آتے ہیں تو یہی جوش حق کا پیکر عمر اس شخص (عمیر) کا دونوں ہاتھوں سے گلا دبائے ہوئے اسے لے کر حضور کی خدمت میں حاضر ہوتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضورات چیت کرتے اور ہاتھوں کو جنبش دیتے ہوئے کسی کافر سے گستاخی یا سوء ادبی سرزد ہوتی ہے تو عمر فاروق کا یہی جوش حق ہے جو ان کے ہاتھ میں تلوار کو گھما دیتا ہے۔ صلح حدیبیہ میں عمر فاروق نے جس جوش کا اظہار کیا وہ کوئی نسب و خاندان کی عصمت کا جوش نہیں تھا، بلکہ حق کا جوش تھا۔ وہ اپنی ظاہر بین نگاہ سے یہی دیکھ رہے تھے کہ صلح کی شرطوں سے باطل کے مقابلہ میں حق دب رہا ہے۔ ان کی رائے صحیح نہ تھی کہ یہی صلح ”فتح مبین“ ثابت ہوئی مگر ان کی نیت بخیر تھی۔ حضرت فاروق اعظم کا یہ جوش حق ہی تھا کہ فوجی نقطہ نگاہ سے عین نازک موقع پر حضرت خالد ابن ولید کو عساکر اسلامی کی سپہ سالاری سے ہر طرف کر دیتے ہیں اور یہ کارنامہ وہی صاحب عزیمت شخص انجام دے سکتا ہے جسے اپنے جوش حق پر اعتماد ہو کہ کوئی سنگین واقعہ ظہر میں آگیا تو اس سے پوری طرح نمٹ لوں گا۔ ساتھ ہی وہ اپنی فوج کے سپہ سالار کا پوری طرح مزاج شناس ہو کہ ادھر سے اطاعت ہی کا معاملہ کیا جائے گا۔ عمر فاروق کا یہی جوش حق تھا جس کی دھاک چاروں طرف بیٹھی ہوئی تھی اور اسلامی حکومت کے اعمال اور حکام حضرت عمر کے احتساب سے ڈرتے تھے۔ عرب میں مشہور تھا کہ مرحب پہلوان اپنی جگہ سو پہلوانوں کے برابر تھا۔ ممکن ہے اس میں تھوڑا بہت مبالغہ بھی ہو مگر یہ واقعہ ہے کہ جوش حق ہی کی بدولت عمر فاروق کی تنہا ذات جرار لشکروں پر بھاری تھی۔ ہم آرام پسندوں کو اور نکموں کو اللہ کرے عمر فاروق کے جوش حق کا ایک ذرہ ہی میسر آجائے! (آمین)

لیکن بلال وہ حشی زادہ حقیر فطرت تھی جسکی نور نبوت سے مستنیر حضرت بلال رضی اللہ عنہ کی یہی فطرت جس کو اقبال نے ”نور نبوت سے مستنیر“ کہا ہے بلال کا اصل کردار اور حقیقی سیرت ہے۔ سیاہ رنگت مگر دل روشن و مصفا، ایمان لانے کے بعد حضور کی رحلت تک پوری زندگی حضور ہی کے قدموں میں گزار دی اور مشکوٰۃ نبوت سے کسب نور کرتے رہے۔ فقر میں، زہد

چلتا ہو، دوست کا رضا جو ہو، اس کی ہر بات اور ہر قول کی تصدیق کرتا ہو، اس کی اطاعت اور فرمانبرداری کو دین اور ایمان سمجھتا ہو۔ صدیق اکبر کے عشق و محبت کو جب اس کسوٹی پر جانچتے ہیں تو کھرا ثابت ہوتا ہے۔ مصر کے ادیب اور مایہ ناز سیرت نگار محمود الحقاد نے بڑی دل نشین بات کہی کہ ابو بکر کے سامنے پہلے محمد کی شخصیت تھی پھر نبوت تھی اور عمر بن الخطاب کے سامنے پہلے نبوت تھی، پھر محمد کی شخصیت تھی۔ حضور کی ذات گرامی سے اس بے پناہ محبت اور والہانہ عقیدت کا یہ اثر تھا کہ بالغ مردوں میں نبوت کی سب سے پہلے تصدیق حضرت ابو بکر ہی نے کی۔ عشق و محبت میں چاہنے والے کی مرضی محبوب کی مرضی میں فنا ہو جاتی ہے، صدیق اکبر کی پوری زندگی اسی بے چون و چرا اطاعت کی شہادت دیتی ہے۔ اعتقاد و تصدیق اور یقین و اطمینان کا یہ کمال دیکھئے کہ ابو جہل کی زبان سے حضور کے بیان کئے ہوئے واقعہ معراج کو سن کر صدیق اکبر اس کی تصدیق کرتے ہیں اور ان کی عقل اس حیرت انگیز واقعہ کو درست و صحیح ماننے میں ایک لمحہ کے لئے بھی تامل نہیں کرتی۔ اس تشریح و وضاحت کے بعد ایک بار پھر اس شعر کو پڑھئے :

اتنے میں وہ رفیق نبوت بھی آگیا جس سے بنائے عشق و محبت ہے استوار

حضرت ابو بکر کی ذات و شخصیت اور سیرت و کردار سے ”بنائے عشق و محبت کا استوار“ ہونا اگرچہ کمال عشق و محبت ہے مگر اس میں مبالغہ نہیں ہے۔ عشق رسول کا دعویٰ کرنے والوں کو ہر آن اپنے نفس اور اعمال کا جائزہ لیتے رہنا چاہئے کہ ”صدیقیت“ سے مشابہت میں کہاں کہاں کمی پائی جاتی ہے :

پوچھا حضور سرور عالم نے اے عمر اے وہ کہ جوش حق سے ترے دل کو ہے قرار

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے مقدس کردار کو جو گونا گوں صفات کا مجموعہ ہے ایک مصرعہ میں بیان کر دینا خود اپنی جگہ شاعری جز و یست از پیغمبری کا نمونہ بلکہ شاہکار ہے۔ اقبال کی شاعری سکون و قرار کی نفی کرتی ہے۔ اقبال تو حرکت و اضطراب کا داعی ہے یہاں تک کہ سارا جہاں وصل محبوب کی ”تمنا کرتا ہے مگر اقبال محبوب کا وصال بھی نہیں چاہتا۔ کیوں؟ اس لئے کہ :

عشق ہمیرد ز وصل

زندگی نام ہے تڑپنے اور بے چین رہنے کا۔ قرب و وصل کے بعد تشنگی جاتی رہی اور ترب مٹ گئی تو عشق و محبت کا یہ بہت بڑا المیہ ہے۔ اقبال نے اس مصرعہ میں :

اے وہ کہ جوش حق سے ترے دل کو ہے قرار

اس چیز کو پیش کیا ہے کہ جس کے دل کو جوش حق سے قرار آئے گا خود اس کا جوش حق کے سبب بیکراری کا کیا عالم ہوگا تو اقبال نے اس مصرعہ میں فاروق اعظم کے کمال اضطراب کو مصور کیا ہے۔

یہی ”جوش حق“ ہے جس کے ارد گرد عمر فاروق کی پوری زندگی اور

فردوسی کے کردار کی عکاسی اور ترجائی نہیں ہوتی۔ ”پاک زاد“ ایک ایسی صفت ہے یا مدح و توصیف ہے جسے ہر شخص سے منسوب کیا جا سکتا ہے۔ اس شعر میں خود شاعری کی عظمت، شرافت نفسی اور بے تعصبی کی جھلک ضرور ملتی ہے کہ اس نے مذہبی معتقدات کے اختلاف کے باوجود فردوسی کو ”پاک زاد“ کہا۔ کسی شخص کے کردار کا تجزیہ پوری تفصیل اور شرح و بسط کے ساتھ نثر اور نظم میں کیا جاسکتا ہے اور کیا ہی جاتا ہے مگر شاعری کا کمال اس میں ہے کہ کم سے کم لفظوں میں کردار بیان کیا جائے۔ لیکن یہ ”کم سے کم لفظ“ اگر مبہم اور گنجلیک ہو کر رہ جائیں اور کردار کی تصویر دھندلی پڑ جائے تو یہ شاعری کا نقص ہے۔

اقبال کا شاعرانہ کمال اور کردار نگاری کا اعجاز یہ ہے کہ اس نے ایک ایک شعر اور ایک ایک مصرعہ میں کردار کا جوہر اور شخصیت کا ست نکال کر رکھ دیا ہے۔ شاعری میں یہ کمال و اعجاز اسی وقت پیدا ہو سکتا ہے جبکہ شاعر نفسیات کا ماہر ہو، ساتھ ہی کرداروں کی تہ میں اتر کر اس کا پتہ لگایا ہو کہ فلاں کردار کا مرکزی نقطہ، مزاج غالب اور ممتاز وصف کیا ہے جو پورے کردار پر چھایا ہوا ہے اور پوری شخصیت کو گھیرے ہوئے ہے۔ پھر اس کردار شناسی کے بعد شاعر کو جو گوہر مقصود ہاتھ آیا ہے اس کو پروئے کا سلیقہ بھی اسے آنا چاہئے۔ اگر کردار اور نفسیات کا یہ مشاہدہ اور مطالعہ موزوں الفاظ کے قالب میں نہ ڈھل سکے تو شاعری اپنے حسن اور تاثیر کو کھو دیتی ہے۔ عروس جمیل لباس حریر اور جامہ موزوں ہی میں بھلی لگتی ہے۔

اقبال کی شاعری میں خیال و اظہار کے درمیان جو معجزانہ ہم آہنگی نظر آتی ہے اسی نے تو سب کے دل موہ لئے ہیں۔ فلسفہ کی کیسی کیسی سخت چٹائیں ہیں جن کو اقبال نے تراش کر نازک و خوش رنگ پھول پتیاں بنائی ہیں اور تیشہ سے مینا کاری کا کام لیا ہے۔ اقبال کی کردار نگاری کی چند مثالیں: اتنے میں وہ رفیق نبوت بھی آگیا جس سے بنائے عشق و محبت ہے استوار حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ کو ذات رسالت مآب سے جو والہانہ محبت تھی، وہی ان کے کردار و سیرت کا خلاصہ اور مرکزی نقطہ ہے۔ سب سے پہلے اقبال نے صدیق اکبر کو ”رفیق نبوت“ کہا کہ حضور کی جوانی سے لے کر دم وصال تک صدیق کی رفاقت ثابت ہے۔ حرم کعبہ ہو، خار ثور ہو، ہجرت ہو، فتح مکہ ہو، بدر ہو، حدیبیہ ہو، ہر مقام پر وہ نبی کے رفیق رہے۔ یہاں تک کہ قبر میں بھی حضور کے رفیق ہیں۔ صدیق کی اسی رفاقت نے اردو زبان و ادب کو ”یار غار“ کی اصطلاح دی کہ جس شخص سے حد درجہ کا دوستانہ یارانہ اور اخلاص و محبت ہوتا ہے، اسے ”یار غار“ کہا جاتا ہے۔ عشق و محبت کی اولین شرط یہ ہے کہ محب اپنے محبوب کے چشم و ابرو کے اشاروں پر

خود اپنے قصیدہ خواں اور منقبت نگار تھے - عمرو بن کثوم کے ایک قصیدہ کا ایک شعر سنئے :

إذا بلغ الفطام لنا صبی تخرله العجابر ساجدینا

[ہمارے قبیلے کا بچہ جب دودھ چھوڑتا ہے تو بڑے بڑے صاحبان جبروت و جلال اس کے آگے سجدے میں گر پڑتے ہیں -]

یہی وہ مشہور قصیدہ ہے جو سونے کے پانی سے لکھ کر حرم کعبہ کے دروزہ پر آویزاں کیا گیا تھا - اس کو اسی بنا پر ”معلقہ“ کہا جاتا ہے - جاہلیت عرب کے ان قصائد میں قبیلوں اور خاندانوں کی سادہ فطری کردار نگاری بھی ملتی ہے مگر اس سادگی کو مبالغہ آرائی کچھ سے کچھ بنا دیتی ہے خاص طور سے اس وقت جب کہ شاعر دوسرے قبیلہ اور خاندان کے مقابلے میں اپنے قبیلے کی برتری کا اظہار کر رہا ہو -

جاہلیت کے عرب شعراء جب وصل و اختلاط کے مضامین نظم کرتے ہیں تو متانت و سنجیدگی اور تہذیب و غیرت کی تمام حدوں کو پھلانگ جاتے ہیں - یوں سمجھئے کہ عرب کا جاہلی ادب اپنے زمانہ کا ترقی پسند ادب ہے - یہ وہ کردار نگاری ہے جس سے غیرت و حیا پناہ مانگتی ہے -

شاعری کی شوخی اور رنگینی کے ہم منکر نہیں ہیں، وصل و اختلاط کی جھلکیاں بھی شعر میں آتی ہیں مگر یہ بڑا ہی نازک مقام ہے - یہاں شاعر کو تلوار کی باڑھ پر چلنا پڑتا ہے جس کے دونوں طرف نازک آبگینے چنے ہوئے ہیں، ذرا سی بے احتیاطی سے یہ آبگینے چور ہو جاتے ہیں - جن ہوس پرست شاعروں نے وصل و اختلاط کے عمل کو شاعری میں نظم کر دیا انہوں نے تہذیب و انسانیت اور خود شعر و ادب کے ساتھ مذاق بلکہ ظلم کیا - شاعر کتنا ہی رنگین اور آوارہ مزاج کیوں نہ ہو وہ بہر حال انسان ہوتا ہے، جانور نہیں ہوتا اور انسانیت و حیوانیت میں سب سے نمایاں فرق ”امتیاز حدود“ کا ہے - اقبال کے کلام میں رومان کی شوخی و رنگینی کے ساتھ تہذیب و شرافت کا امتزاج دیکھنے کے قابل ہے :

بخلو تش چو رسیدی نظر باو مکشا

کہ آن دمی ست کہ کار از نظارہ می گزرد

دختر کے برہمنی، لالہ رخی سمن بری

چشم بروی او کشا، باز بخویشتن نگر

طبیعت کا تقاضا ہے کہ اس بحث کو دراز تر کیا جائے مگر طبیعت کے اس تقاضے کو اگر پورا کیا گیا تو ہم اصل موضوع سے دور چلے جائیں گے - ہاں! تو ذکر تھا شعر و سخن میں کردار نگاری کا - سعدی کی نظم کا ایک مصرعہ ہے :

چہ خوش گفت فردوسیؑ پاک زاد

اس میں فردوسی کی تعریف تو بیشک کی گئی ہے مگر ”پاک زاد“ سے

بنایا جاتا ہے اور یہاں دریا کو ایک کوزے میں نہیں بلکہ ایک قطرے میں بند کیا جاتا ہے۔ اور پھر سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اقبال کے کلام میں کردار نگاری حقیقت کی ترجمان ہوتی ہے۔ اقبال کو جس کسی نے بھی سب سے پہلے ”ترجمان حقیقت“ کہا اس نے بڑی حقیقت شناسی اور خوش ذوق کا ثبوت دیا۔ ایشیائی شاعری میں قصیدہ شاعری کی مقبول و پسندیدہ بلکہ یوں کہنا چاہئے معرکہ آراء صنف ہے۔ قصائد میں سب سے زیادہ موثر، پر لطف اور کام کی چیز تشبیہ ہوتی ہے۔ شاعر کے تخیل اور قوت بیان کے جوہر تشبیہ ہی میں کھلتے ہیں۔ گریز کے بعد تو قصائد میں آورد کا رنگ آجاتا ہے۔ پھر یہ آورد بھی مبالغہ آمیزی کی اس حد تک پہنچ گئی ہے کہ وجدان اس کے غیر واقعی ہونے پر تمللا کر رہ جاتا ہے۔ ظہیر فارابی نے قزل ارسلان کی مدح میں یہاں تک کہ دیا :
 نہ کرسی فلک نہ اندیشہ زیر پائے تا بوسہ بر رکاب قزل ارسلان دہد
 کوئی شک نہیں یہ شعر بہت پر شکوہ ہے مگر یہ شکوہ واقعیت اور فطرت کے کس قدر خلاف ہے۔

قصائد میں کردار نگاری کی جھلک کہیں کہیں ملتی ہے۔ عام طور پر مدح و منقبت کی مبالغہ آمیزی سے اس بزم کو سجایا جاتا ہے۔ شجاعت، سخاوت، دریا دلی، رعایا پروری، عدل و انصاف اور علم دوستی یہی اوصاف ہیں جو قصائد میں پیش کئے گئے ہیں اور ان قصائد کو پڑھ کر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تمام امراء و سلاطین ایک ہی قسم کے کردار رکھتے ہیں۔ بادشاہوں اور امیروں کی مدح و توصیف کے بعد ان کو دعائیں بھی دی جاتی ہیں۔ غالب نے بہادر شاہ ظفر کے لئے دعا کی اور اس مضمون کو مبالغہ کی اس حد تک پہنچا دیا کہ اس کے آگے تخیل کی پرواز کے لئے گنجائش ہی نہیں رہتی۔ فرماتے ہیں ع تا خدا
 باشد، بہادر شاہ باد۔

صنف قصیدہ میں کوئی شک نہیں کہ مصنوعی کردار نگاری ملتی ہے مگر اس صنف نے زبان و ادب کو بہت کچھ دیا ہے۔ ابو تمام نے محشم باللہ کے دربار میں قصیدہ پڑھا تھا۔ اس کے اس شعر کا زور بیان، تخیل کی پرواز اور الفاظ کی سحرکاری دیکھئے :

السيف اصدق انباء من الكتب في حده الحديد الجند واللعب

[تلوار کتابوں سے زیادہ سچ بولتی ہے۔ اس کی بازو سنجیدگی اور ٹھٹھول کے مابین حد فاصل ہے]

جاہلیت کے عرب شعراء کی یہ خصوصیت انہیں عجمی شعراء سے ممتاز کرتی ہے کہ وہ بادشاہوں اور امیروں کی مدح نہیں کرتے تھے۔ عرب شعراء میں غالباً سب سے پہلے نابغہ فریبانی نے اس عار کو گوارا کیا۔ شعرائے جاہلیت خود اپنی اور اپنے خاندان اور اسلاف کی مدح و توصیف میں شعر کہتے تھے، یعنی وہ

اقبال میں کردار نگاری

ماہر القادری

اقبال کے کلام ، پیغام اور شخصیت پر اتنا لکھا گیا ہے کہ شاید ہی کسی شاعر پر اتنی کم مدت میں کمیت ہی نہیں، کیفیت کے اعتبار سے بھی اس قدر لکھا گیا ہو۔ کتابوں پر کتابیں ہیں کہ اقبال پر آتی چلی جا رہی ہیں مگر نہ پڑھنے والے سیر ہوتے ہیں اور نہ لکھنے والے اکتاتے ہیں ! اقبالیات کی تکرار بھی لطف سے خالی نہیں ہے کہ اس اعادہ و تکرار سے ذوق و وجدان پریشان اور متوحش ہونے کے بجائے لذت اندوز ہوتے ہیں۔ اس تکرار میں اس قدر تازگی ہے کہ ع سو بار بھی ہم کہہ کے مکرر نہیں کہتے۔

جس طرح ساحل پر بیٹھ کر کوئی بڑے سے بڑا نظر باز بھی دریا کی موجوں کو نہیں گن سکتا یہی حال اقبال کے کلام کی خوبیوں کا ہے۔ فکر و تفلسف سے لے کر اظہار و بیان تک اور معانی سے لے کر الفاظ تک حسن و خوبی کے جواہر ہیں کہ معدن سے نکلتے چلے آ رہے ہیں۔ اقبال کے کلام میں جہاں دوسری گونا گوں خصوصیات اور محاسن پائے جاتے ہیں وہاں ایک قابل ذکر خصوصیت کردار نگاری ہے۔ کردار نگاری کا نام لیتے ہی لوگوں کا ذہن عام طور پر ناولوں اور افسانوں کی طرف منتقل ہوتا ہے کہ یہ شاعری کی نہیں ناول و افسانہ کی خصوصیت ہے۔ یہ بات بڑی حد تک صحیح ہے مگر اس موضوع پر بحث و گفتگو میں یہ حقیقت بھی تو نگاہوں سے اوجھل نہ رہنی چاہئے کہ منظوم ڈراموں اور مثنویوں میں بھی کردار نگاری ملتی ہے اور ناولوں ، ڈراموں اور افسانوں کی طرح شروع سے آخر تک کردار ساتھ ساتھ چلتے ہیں مگر ان کرداروں کے جہاں تک برتنے کا تعلق ہے نثری ڈراموں اور افسانوں کے کرداروں سے نظم کے کردار اپنی ٹیک نیک کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔

ناول اور افسانہ کے کردار حقیقی شاذ و نادر ہی ہوتے ہیں۔ ”افسانہ“ کا لفظ ہی حقیقت سے اپنی دوری کا اعلان کرتا ہے۔ جہاں کہیں کرداروں میں حقیقت ، اصلیت اور واقعیت ہوتی بھی ہے افسانہ نگار اور ناول نویس اپنے پلاٹ کو مربوط رکھنے اور افسانہ و ناول کو زیادہ دلچسپ بنانے کے لئے اس میں خاطر خواہ تصرف کر کے تخیل و بیان کا ایک طلسم کھڑا کر دیتے ہیں مگر اقبال کے یہاں نہ صرف یہ کہ افسانوں اور ناولوں سے بلکہ بزمیہ اور رزمیہ مثنویوں سے بھی کردار نگاری مختلف ملتی ہے۔ وہاں تفصیل ہے یہاں ایجاز ہے ، وہاں پھیلاؤ ہے یہاں سمٹاؤ ہے ، وہاں ایک قطرے کو وسعت دے کر دریا

ہے کہ مرور زمانہ سے ہم میں بھی ذوقی و ذہنی کجروی پیدا ہو گئی ہے۔ اس یک رخا پن کے کئی ثبوت ہیں۔ مثلاً ایک طرف یہ غلط خیال کہ دین عبارت ہے صرف داخلی زندگی سے اور علم کا مقصود اس داخلی زندگی کو سنوارنا ہے، اس کا تعلق صرف تصفیہ قلب سے ہے اور اس میں تعقل، عمل اور مشاہدہ کوئی شے نہیں اور دوسری طرف یہ کہ بعض لوگوں کے نزدیک فلسفیانہ تعقل ہی زندگی کی مشکلات کا حل ہے۔ کچھ ایسے لوگ بھی ہم میں ہیں جو تعقل اور وجدان دونوں کے منکر ہیں اور تمام مسائل کا حل سائنسی عمل و تجربہ پر منحصر سمجھتے ہیں۔ یہ یقیناً ذہنی کجروی ہے جو ہمارے اصلی ذوق و مزاج سے مطابقت نہیں رکھتی۔ ہمارا اصل مزاج داخلی اور خارجی زندگی کو ایک سمجھتا ہے اور یہ امر لایق اطمینان ہے کہ خود سائنسی فکر اپنے سب سے آخری دور میں زندگی کی داخلیت کا اعتراف کرنے لگی ہے۔ بنا بریں ملت کو اپنے نئے تعلیمی تجربے کی بنیاد کسی ایسی اساس پر رکھنی پڑے گی جو اس کے اصلی مزاج کے مطابق ہو اور خوش قسمتی سے اقبال کے افکار نے اس اساس کی ضروریات و اصولیات کو اچھی طرح واضح کر دیا ہے۔

خداوندان مکتب سے یہی شکایت ہے۔

تعلیم کی پرانی نہج کے متعلق اقبال کا بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس میں دین کی صحیح روح کے برعکس مشاہدہ کائنات اور تسخیر کائنات سے تعلق رکھنے والے علوم کئی صدیوں سے خارج از تعلیم ہیں۔ اور ستم یہ کہ دین اور سائنس کو دو الگ الگ سلسلہ ہائے علم و عمل خیال کر لیا گیا ہے۔ پرانے درس میں تعقل کا گزراگر ہے تو صرف منطقی تعقل کی حد تک یعنی اس سے تعقل مع التجربہ بالکل خارج ہے۔

مختصراً اقبال کے مجموعی تصور تعلیم کا خلاصہ یہ ہے کہ اقبال کے تصور میں تعلیم کا اصل مقصد تسخیر حیات کی استعداد کو تقویت دینا ہے اور حیات چونکہ ایک کل ہے جس کے مختلف اجزاء کو الگ الگ نہیں کیا جا سکتا اس لئے اس کا تصور امتزاجی (Synthetic) ہونا چاہئے تھا یعنی اس میں روح اور بدن کا جھگڑا نہیں اٹھانا چاہئے۔ اسی طرح اس میں خدا، کائنات اور انسان کو ایک کلی نظام کی حیثیت سے دیکھنا ضروری ہے۔ پھر چونکہ تعلیم کا موضوع نفس انسانی ہے اس لئے انسانی قوی کو تن اور من کے انداز سے نہیں سوچا جانا چاہئے کیونکہ تن اور من کوئی الگ حقیقتیں نہیں بلکہ یہ ایک ہی حقیقت کے مختلف رشتے اور سلسلے ہیں اس لئے تعلیم ایسی ہو جو تن اور من دونوں پر نظر رکھے۔ اسی طرح مادہ اور روح کی تفریق بھی اقبال کے نزدیک غلط ہے کیونکہ ان کے نزدیک روح مادے ہی کی ایک نورانی حقیقت ہے اور مادے کے بغیر روح کا تصور یا تعقل ممکن ہی نہیں اس لئے محض مادی یا محض روحانی اساس تعلیم ناقص اور غلط ہے۔ اقبال کے نزدیک تعلیم کی غایت نفس انسانی کو تسخیر کائنات کے لئے تیار کرنا ہے اور اس غرض کے لئے ایسے افراد فائق پیدا کرنا ہے جو صالح سے صالح تر معاشرے کی تخلیق کر سکیں۔ اس کے لئے تقویت خودی کی ضرورت بنیادی ہے مگر یہ خودی وہ ہے جو انفرادیت کی یکتائیت سے لے کر ساری خدائی کی آفاقیت تک پھیلی ہوئی ہے۔ یہ مقامیت اور خصوصیت کو آفاقیت اور عمومیت سے ہمکنار کر سکتی ہے۔

اتفاق سے اس وقت ہماری ملت ایک تجربے کی حالت میں ہے اور منجملہ دیگر تجربات کے وہ تعلیم میں بھی تجربے کی آرزو رکھتی ہے، اس لئے مناسب یہ ہوگا کہ وہ نئے تعلیمی نظام کی تشکیل میں اس حکیم فرزانه کے تصورات سے استفادہ کرے جس نے مغربی طریق کار کے حسن و قبح سے ہمیں آگاہ کیا اور دین، زندگی اور تعلیم کے ان رشتوں کی وضاحت کی جو یورپ کے یکطرفہ ذوق کی بدولت الجھ سے گئے تھے۔ اور گو کہ ہم خود بھی ان تجربوں کی عملی منزل کے قریب نہیں پہنچے مگر ہمارے لئے ان تجربوں سے گزرنے مشکل بھی تو نہیں کیونکہ ہمارا مزاج اور ہمارے دین کا مزاج اصلاً امتزاجی اور عملی ہے۔ یہ صحیح

علم دین کو ہے کیونکہ اس میں خدا شناسی کے سب ذرائع (یعنی مذہب)، تفکر و تعقل اور مشاہدہ و تجربہ کے سب فنون یعنی حکمت جس میں فلسفہ اور سائنس دونوں شریک ہیں یکساں طور پر آجاتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک سب علوم کا خلاصہ یہی ہے۔ اس کے بعد تاریخ، پھر ادب خصوصاً شاعری اور اس کے بعد دوسرے فنون۔

اقبال کے تعلیمی تصورات کا یہ مختصر جائزہ ہے مگر تعلیم کے متعلق اقبال کے تنقیدی خیالات کا حوالہ دئے بغیر یہ جائزہ شاید مکمل نہیں ہو سکتا۔ اقبال نے اپنی نظم و نثر میں ہند و پاکستان میں رائج نظام تعلیم اور مسلمانوں کے گزشتہ نظام تعلیم دونوں پر تنقید کی ہے۔ اس سارے مواد پر مجموعی نظر ڈال کر چند اہم نتائج مرتب کئے جا سکتے ہیں۔

اقبال کی نظر میں مروجہ انگریزی طرز کے نظام تعلیم کا بڑا عیب یہ ہے کہ یہ ضرورت سے زیادہ تعقل زدہ ہے مگر اس سے بھی زیادہ عیب اس کا یہ ہے کہ یہ عملی تجربے سے محروم ہے اور یہ محض چند نظریات کی تکرار ہے جو یقین، جستجو اور تجربے کی پیداوار نہیں بلکہ دوسری اقوام سے بلا تنقید لے لئے گئے ہیں، ان اقوام سے جن کے افکار کا تعلق زیادہ تر ان کی اپنی فکری اور روحانی جدوجہد سے ہے اور ان کو یہاں کے مقامی حالات پر منطبق نہیں کیا جا سکتا۔

مثال کے طور پر اس ایک ہی خیال میں کہ علم وہ ہے جو عمل اور تجربے سے عین الیقین کے رتبے تک پہنچا ہو اور نافع بھی ہو، یورپ نے اپنی جستجو کی صدیاں صرف کر دیں حالانکہ یہ عقیدہ مسلمانوں کے فکر کی اولین منزل ہی میں حل ہو چکا تھا۔ قرآن مجید نے علیم اور حکیم کی الگ الگ اصطلاحوں سے کہ علم و حکمت کی الگ الگ اصطلاحیں حکمت میں عمل کی شمولیت کو ضروری قرار دے رہی ہیں علم میں تجریت (Empiricism) کی اہمیت کا فیصلہ کر دیا تھا۔ اسی طرح آنحضرت صلعم کی اس دعا سے کہ ”اللہم انی اعوذ بک من العلم لاینفع“ علم کی نافعیت ثابت ہو جاتی ہے۔ مگر آج ہمیں مغربی فکر کی اس تمام نزاع کے اسباب یوں رٹائے جاتے ہیں گویا یہ بھی ہمارے لئے کوئی نئی شے ہے۔ انگریزی نظام تعلیم یا تصورات علمی پر اقبال کی تنقید اس لئے بھی زیادہ تلخ ہے کہ اس کے زیر اثر ہمارے طلبہ کی انا یا خودی کا عنصر بالکل معدوم ہو جاتا ہے۔ اس تعلیم کا لازمی نتیجہ یہ نکلا ہے کہ انسانی ترقی اور انسانی علوم کی ترقی میں جو حصہ مشرق یا مسلمانوں نے لیا تھا اس سے ہمارا فارغ التحصیل تعلیم یافتہ انسان نہ صرف غافل بلکہ منکر محض ہے اور آئندہ کے لئے اس کے احیاء سے مایوس بھی ہے۔ غرض اس تعلیم سے خام تعقل پیدا ہوتا ہے اور اس میں عمل و تجربہ کا فقدان ہے اور یہ خودی سے بیگانگی کے باعث ہے۔ اسی لئے ہمارے ملک میں خواندگی کے ماسوا تعلیمی قسم کا کوئی نتیجہ نہیں نکلا اور اقبال کی

برید بڑی سخت سی بات ہے۔ اقبال کے اس تصور سے اختلاف کرنا ممکن ہے مگر ان کے مجموعی نظام فکر کی روشنی میں اس کے بغیر کوئی اور مقام ان فنون کو دیا جا ہی نہیں سکتا کیونکہ ان کی نظر میں ایسے فنون کا فروغ یا تو زمانہ انحطاط کا رہین منت ہوتا ہے یا منجملہ اسباب انحطاط ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ سہل انگاری اور کم کوشی، آرام پسندی اور تعیش ان فنون کے ساتھ کسی نہ کسی مرحلے پر ضرور وابستہ ہو جاتے ہیں۔ تعجب ہے کہ اقبال نے یہی سلوک ڈرامے کے ساتھ کیا ہے اور اس کے تعلیمی فوائد کو محض یہ کہہ کر نظر انداز کر دیا ہے کہ یہ بھی حقیقت کی نقالی ہے اور خودی نقالی اور تمثیل پر بہر حال مقدم ہے۔ ممکن ہے کہ یہ اسلامی تہذیب کے ثقہ مزاج کا پرتو ہو جس کے رنگ کو افلاطون کے اثرات نے اور گہرا کر دیا تھا۔ معلوم ہے کہ افلاطون نے ڈرامہ کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا۔ اگرچہ اقبال افلاطون کے مداحوں میں سے نہیں مگر مسلمانوں پر اس کا اثر مسلم ہے۔ اقبال کا ڈرامے کے متعلق تشکک شاید اسی اسلامی وجہ سے ہے۔ بہر حال مدرسہ اقبال میں ڈرامے کا کوئی خاص مقام نہیں۔ اب آئیے اقبال کے محبوب مضمون شاعری پر نظر ڈالیں۔ اقبال نے شاعری کی اہمیت کا بار بار اعلان کیا ہے اور اپنے عمل سے بھی اس کو اپنایا ہے مگر یہ اس لئے کہ اچھی شاعری حیات بخش ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تسخیر کے نقطہ نظر سے اقبال نے مصوری کو کیوں اتنا بیکار خیال کیا؟ اتنا تو مانا جا سکتا ہے کہ مصوری میں مکان محدود ہوتا ہے اور زمان کی رفتار کے معاملے میں بھی مصوری ایک ناقص وسیلہ ہے مگر خود قدرت کے کارخانے میں اس طرح کی محدودیت موجود ہے۔ مثلاً کہسار لاکھوں برس سے ایک مکان محدود میں ساکن و صامت کھڑے ہیں لیکن اس کے باوجود ان کی عظمت بھی ہے اور افادیت بھی۔ اسی طرح موسیقی میں سوز حیات اور تقویت حیات کے سامان موجود ہیں جن کی ممکنات سے یکسر انکار ناقابل فہم ہے۔ موسیقی اور مصوری کے مابین اقبال کی ترجیح موسیقی کے لئے ہے کیونکہ مصوری کے مقابلے میں موسیقی میں حرکت کا عنصر پایا جاتا ہے اور حرکت حیات کی علامت ہے۔ اس سلسلے میں یہ یاد رہے کہ اقبال مصورانہ پیکر کی تخلیق کے سراسر انکاری بھی نہیں مگر وہ پیکروں کی تخلیق میں نرمی و نازکی کے عنصر سے ناخوش ہیں۔ ان کا تصور یہ ہے کہ اگر تخلیق کا عمل ”فن تعمیر آزاد مردان“ کی صورت اختیار کرے تو اس کی تکمیلی صورت مسجد قرطبہ کا دوام حاصل کرسکتی ہے اور ہاں اقبال کو تاج محل کے جمال سے بھی مسرت حاصل ہو سکتی ہے بشرطیکہ اس کی تخلیق کسی شوق پیتاب کا نتیجہ ہو۔

گزشتہ بحث کا ماحصل یہ ہے کہ اقبال کی نظر میں سب سے زیادہ اہمیت

دلچسپی لینے پر مجبور ہو گئے تھے اسی طرح اقبال نے بھی اپنی ملت کی ترقی کے لئے تاریخی احساس کو بے غریب خیال کیا ہے۔ مگر اس سے مقصود یہ تو یہ ہے کہ ماضی ہی کو سب کچھ سمجھ کر حال و مستقبل سے انکیز بن کر مٹی جائیں اور نہ یہ کہ اپنی ملت کی تاریخ سے نفسی محدود نثری کہ ہم معنی اصطلاح بن جائے۔ ملت ان کے نزدیک ہر کار کا وہ مرکزی نقطہ ہے جس کا وسیع تر دائرہ بنی نوع انسان ہے۔

اقبال کے تصورات تعلیم میں سب سے زیادہ دلچسپ اور حیران کن سوال یہ ہے کہ ان کی نظر میں علم و فن کا کیا مقام ہے؟ یہ محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک ادب و فن بھی ایک عملی و افادہ چیز ہے اور اس لحاظ سے اس کی حیثیت سائنسی علوم کے قریب قریب ہے۔ اقبال کے تصور فن کا یہ پہلو خاصا پریشان کن ہے۔ اس میں حقیقت اور رہائی کی باتوں کا میلان خاصہ سنگ اور محدود ہو کر رہ جاتا ہے۔ اقبال کے نظر میں فن کا معیار حسن نہیں بلکہ حبت ہے اور اگر حسن سے بھی تو کچھ اس طرح کا کہ اس میں قاہری ہی کو بالا دستی حاصل ہے جو حیات کا ایک جارحانہ روپ ہے۔ یہ کچھ ایسا حسن ہے جو جلال و جلّ کا مرکب ہے۔ قاہری اور دلیری کا یہ اجتماع بھی عجب شے ہے۔ جلال کے پیکر میں جلّ کی جنبہ گیری اور شکوہ کے لباس میں حسن کی شان۔ اس سے بڑے بڑے اخلاقی سوال پیدا ہوئے ہیں اور حسن کے وجود لطیف سے انکار یا اس کے ناموس تشکیک و اعتراضات کا ایک طویل سلسلہ اٹھ کھڑا ہوتا ہے۔ مگر ان تمام نزاعات میں انجھے بغیر اقبال کی اپنی رائے کو پیش کر دینا ہی مناسب ہوگا اور وہ یہی ہے کہ حسن کا صحیح معیار حیات اور اس کی قوت ہے اور چونکہ فن نام ہے ادراک حسن اور تخلیق حسن کا اس لئے صحیح فن وہی ہے جو لوت اور حیات کی توحید کرتے اور آرزوئے حیات میں اضافہ کرے۔ جو فن یا ادب اس معیار پر پورا نہیں اترتا وہ فن نہیں بلکہ فقط ضعف فن ہے۔

ادب اور فن کی اس حد بندی کے بعد اقبال کے لئے یہ مشکل نہیں رہا کہ وہ ادب و فن کے صرف اس حصے کی سفارش کریں جو حیات افزا ہو اور تقویت حیات کا باعث ہو۔ اس نقطہ نظر سے اقبال کی قہرمت ادبیات میں شاعری تو لازماً شامل ہو جاتی ہے، مگر موسیقی اور مصوری دونوں کا مقام اگر محدود نہیں تو کم از کم مشکوک ضرور ہو جاتا ہے۔ اقبال نے طائوس و ریاض کو علامت انحصار یا پیش خیمہ زول قرار دے کر موسیقی کے زنجیر کو خدہ مشکوک بنا دیا ہے اور تصویر کے بے جان پیکروں کو حقیقت کی بے روح لذت یا مسخ حقیقت کہہ کر ان فنون کی حیثیت خاصی نازک کر دی ہے۔ ہوں مگر موسیقی اور حیات افزا مصوری کی انہوں نے بھی مدح کی ہے، مگر موسیقی و مصوری کے یہ ادنیٰ نقص و

معین آئین کے تابع ہے اور اس کے کچھ قوانین اور اس کا ایک مقصد ہے۔ اس کے اسرار کی دریافت کے لئے جب تک کسی محکم یقین کے ساتھ قدم اُگے نہ بڑھایا جائے اس وقت تک دل میں یقین پیدا نہیں ہو سکتا۔ یہیں پہنچ کر آئن سٹائن کو اپنے مذہبی احساس کا اقرار کرنا پڑا تھا اور یہ کہنا پڑا کہ میں بھی ایک مذہبی آدمی ہوں۔

یہ امر قابل غور ہے کہ اقبال کے نزدیک اس ”مجموع سلسلہ علم“ کا کلی نام دین ہے اور یہ علم وہ علم ہے جو خدا، کائنات اور انسان کے مجموعی تشخص پر محیط ہے اور اس کو الگ الگ نہیں کیا جا سکتا۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ اس وقت دنیا میں کوئی نظام تعلیم ایسا بھی ہے جس میں دین، سائنس اور حکمت کو ایک واحد مضمون کی حیثیت سے دیکھا گیا ہو مگر آئن سٹائن کی فزکس نے ایک بار پھر یہ بتا دیا ہے کہ سائنس اور مذہب (یعنی خدا شناسی) کے درمیانی فاصلے اتنے نہیں جتنے کسی زمانے میں سمجھے جاتے تھے۔ اقبال کا بھی یہی تصور ہے اور اس نے اس حقیقت پر جتنا زور دیا ہے اس کا مقصود بھی یہی ہے کہ دین، عقل اور تجربے کو متحد کرنے سے ہی انسان صحیح حقیقتوں کا ادراک کر سکتا ہے۔

یہ تو تھا وہ علم جو حال اور مستقبل کی تعمیر میں مدد دیتا ہے مگر اقبال نے اس علم کو بھی بنیادی رتبہ دیا ہے جس کا تعلق انسان کے ماضی سے ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب اقبال کی نظر حال اور اس سے بھی زیادہ مستقبل پر ہے تو پھر ماضی سے اتنا گہرا اعتناء کیوں؟ مگر فکر اقبال کا یہ رخ بالکل فطری اور آئین زندگی کے عین مطابق ہے۔ یہ تو ثابت ہو چکا کہ ارتقاء فطرت کا ایک مسلم اسلوب ہے اور تغیر و ارتقاء کے اس عمل سے انسان بھی مستثنیٰ نہیں اور یہ بھی مسلم ہے کہ ارتقاء کے ہر عمل میں حیات کی سابقہ صورتیں بھی ضرور کار فرما رہتی ہیں کیونکہ تسلسل زندگی کا لازمہ ہے اور یہ ماضی کے بغیر ممکن ہی نہیں، خواہ وہ ارتقاء ویسا ہو جیسا ڈارون نے ثابت کیا ہے یا اس طرح کا ہو جو ہربرٹ اسپنسر، لائڈ مارگن، الیگزینڈر اور برگسان جیسے فلسفیوں کے تصور میں تھا۔ ان سب صورتوں میں تحفظ ماضی کا اصول زندگی کی ترقی کا ایک لازمی خاصہ ہے۔ اس اصول کے تحت اقبال نے ماضی کے علم یعنی تاریخ و روایات کو اپنے تصورات میں خاص جگہ دی ہے اور ”دوش را پیوند با امروز کن“ کی سفارش کر کے زندگی کے تسلسل کو ایک زندہ حقیقت ثابت کیا ہے۔

تاریخ سے اقبال کی دلچسپی ان مخصوص حالات کی وجہ سے بھی ہے جو ان کے قریبی ماحول کو متاثر کر رہے تھے۔ جس طرح ایک زمانے میں جرمن اور فرانسیسی فلسفی خصوصاً وائیٹہیڈ، فیشے اور کانٹ نظم حیات کی خاطر تاریخ میں

ہوگی اور اقبال کے مدرسہٴ تعلیم میں مختلف مضامین کو کیا درجہ حاصل ہوگا؟ یہ سوالات نہایت غور طلب ہیں۔ خواجہ غلام السیدین نے اپنی عالمانہ کتاب میں سائنس اور دین کو الگ الگ رکھ کر ایک جگہ سائنس کو اور دوسری جگہ دین کو اولیت دی ہے۔ یہ بظاہر ان کے اپنے تعصبات ہیں۔ جہاں تک میں غور کر سکا اقبال دین اور سائنس کو الگ الگ نظام نہیں سمجھتے۔ یہی تو فکر اقبال کی ایک خصوصیت ہے کہ وہ امتزاجی (Synthetic) ہو کر اس تفریق کو مٹاتا ہے جو مغربی افکار میں صدیوں سے مختلف مکاتب کی صورت اختیار کر چکی ہے۔ اقبال کی نظر میں مضامین یا علوم صرف دو ہیں: ایک وہ جو انسان کے ماضی سے تعلق رکھتے ہیں اور دوسرے وہ جو انسان کے مستقبل کی تعمیر میں مدد ہیں۔ اقبال نے علوم کو جذبہٴ عقل اور تجربے کے لحاظ سے تقسیم نہیں کیا اس لئے کہ ان کے نزدیک علم کی تکمیل میں یہ تینوں عناصر برابر کا حصہ لیتے ہیں۔ اسی طرح اقبال کے یہاں علوم کی تقسیم مادہ و روح کی علیحدگی کی اساس پر بھی نہیں۔ یہ علیحدگی بھی دراصل مغرب کی فکری پریشان خیالی کا نتیجہ ہے۔ اس لحاظ سے اقبال کے نزدیک دین اور سائنس دو مضمون نہیں بلکہ ایک ہی مضمون کے دو حصے ہیں۔ البتہ یہ امر قابل بحث ہے کہ اقبال فلسفہ و حکمت مجرد کو کس نظر سے دیکھتے ہیں؟ اتنا تو بہر حال تسلیم کیا جائے گا کہ اقبال محض تفکر (Contemplation) اور محض تعقل کو کوئی درجہ نہیں دیتے یا زیادہ تحصیل علم کی ایک ناقص یا فروتر صورت یا وسیلہ سمجھتے ہیں۔ مگر وہ تفکر و تعقل کی ضرورت سے صاف انکار بھی نہیں کرتے کیونکہ تفکر و تعقل ایک حد تک ادراک علم کا ایک مسلم وسیلہ ہے اور یقینی علم کے سلسلے کی ایک درمیانی کڑی ہے۔ وہ ناقص اس لحاظ سے ہے کہ اس سے ایک برتر اور زیادہ یقینی ذریعہ (وجدان) بھی ہے۔ وہ غیر اطمینان بخش اس لئے ہے کہ سائنسی مشاہدے و تجربے کے بغیر وہ محض طول کلام اور خیالی بحث و تکرار ہے۔ اقبال نے بو علی سینا اور رومی کا مقابلہ کرتے ہوئے وجدان سے خالی یا منقطع حکمت کو اسی لئے غبارِ ناقہ میں گم ہو جانے سے تعبیر کیا ہے۔

غرض اقبال حکمت و فلسفہ کے باب میں ایک طرف سائنسی فلسفیوں کے ہم خیال ہیں جو فلسفے کے تصورات کو سائنس کے تجربات و انکشافات سے ہم آہنگ دیکھنا چاہتے ہیں اور دوسری طرف عینی فلسفیوں کے ہم رائے ہیں جو علم کے معاملے میں محض تعقل کو کافی نہیں سمجھتے اور ایک برتر سرچشمہٴ علم کی ضرورت کو ناگزیر خیال کرتے ہیں۔ یہی نقطہٴ نظر خالص سائنسی طریق کار کے متعلق ہے کیونکہ وہ سائنس کو بھی ناکافی خیال کرتے ہیں اس لئے کہ سائنس تجربی سلسلہٴ عمل سے قدم آگے نہیں بڑھا سکتی۔ اس کے لئے بھی تعقل اور ایمان (Faith) دونوں کی ضرورت ہے کہ کائنات کا سارا نظام ایک

وہ ضروری سمجھتے ہیں۔

اقبال اس مادر پدر آزادی (Bohemian freedom) کے سخت مخالف ہیں جس میں دین، مذہب، اخلاق، سماجی قیود، انسانیت سب کو مشکوک نظروں سے دیکھا گیا ہے۔ عملی اور فکری لندورے بن کی یہ صورت حال یورپ کے خاص روحانی بحرانوں سے مخصوص ہے مگر ایشیا نے اب جو ذہنیت مستعار لے رکھی ہے اسکی وجہ سے یہاں بھی جھوٹ موٹ کے بحران روز پیدا ہوتے ہیں جن سے ہمارا تعلیم یافتہ طبقہ اور ہماری تعلیم محض غلامانہ انداز میں متاثر ہو رہی ہے۔ اقبال تعلیم میں اس آزادی کے مخالف ہیں۔

اقبال ایک اور مسئلے میں بھی مغرب کے بعض تعلیمی فلسفوں اور تجربوں سے اختلاف رکھتے ہیں اور وہ ہے تعلیم میں سختی یا نرمی کا مسئلہ! چونکہ اقبال کی نظر میں تعلیم میں منتخب افراد کی تربیت ہی ہر شے پر مقدم ہے اس لئے ان کے تصور تعلیم میں سخت نگرانی اور درست انداز تربیت خاص طور سے ضروری ہے۔ کیونکہ سخت کوشی و جانگدازی اقبال کے تصور خودی میں مرکوز ہے۔ حرب و ضرب، رزم و پیکار اور جدوجہد کو انہوں نے عام زندگی میں جو اہمیت دی ہے اس کا اطلاق ان کے تصور تعلیم و تربیت پر بھی ہوتا ہے۔

اقبال کے نظریہ تغیر و ارتقاء سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے۔ ارتقاء کے ہر مرحلے میں خودی کو جدل و پیکار سے واسطہ پڑتا ہے۔ چونکہ تعلیم میں بھی تغیر و ارتقاء کا اصول کارفرما ہے اس لئے لازماً سخت کوشی اور سختی بنیادی اصول تربیت ہیں۔ اس خاص معاملے میں اقبال کے تصورات ہسٹا لوزی، فرائبل اور ہربارٹ وغیرہ کے تصورات سے مختلف ہیں۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ تعلیم میں محبت اور نرمی کا اصول مد نظر رہنا چاہئے مگر اقبال کے یہاں تو خود محبت بھی ایک قاہرانہ جذبہ ہے۔

فکر اقبال میں بڑا مشکل مقام ہے فرد کی داخلی تربیت میں تواضع، انکسار اور صبر و شکر کا مقام، اور آداب زندگی میں ان کی حیثیت و افادیت۔ غالباً اقبال کے نظام فکر میں ان میں سے اکثر صفات ایک قاہرانہ کردار کا حصہ نہیں بن سکتیں۔ البتہ دعا میں خضوع کی اہمیت اقبال کے یہاں ہے جو خود شناسی ہی کا ایک راز ہے۔ ان حالات میں اقبال کے محبوب کردار وہی ہیں جو قاہر و جابر ہیں اور زندگی کی پیکار ان کی خو ہے۔ تواضع، گداز اور دوسروں کے لئے اپنا سب کچھ چھوڑ دینا، یہ کسی حد تک ضروری ہیں، مجھے کلام اقبال سے ان کے متعلق کچھ اطمینان نہیں ہوا۔ اقبال کا تصور فقر بھی خود مکتفی ہونے کا دوسرا نام ہے۔ یہ صحیح ہے کہ فقر میں بھی گداز اور سپردگی کی صورتیں موجود ہیں مگر یہ گداز اور سپردگی ضعف اور خود فراموشی سے الگ چیز ہے۔ اقبال کے تصور کے کسی نظام تعلیم میں مختلف مضامین کی تقابلی حیثیت کیا

ہر منطق کرتے ہیں اور بیویوں اور خاص بندوں کے طہور کو بھی نیت غیب کا کرشمہ سمجھتے ہیں۔ اقبال کے عبد اور مرد کامل اسی نوع کے افراد ہیں۔ بہر صورت اقبال کو اکتساب علم کے حسی اور عقلی سلسلوں کے معاملے میں جہاں اکثر علماء مغرب سے اتفاق ہے وہاں وہ علم لدنی کے امکان سے غافل نہیں! فطرت انسانی کا سوال ایک اور طرح بھی تعلیم میں اٹھا ہے۔ روسو کے نزدیک فطرت انسانی خیر ہے، اس پر اس کا ماحول اور اجتماع برا اثر ڈال دیتا ہے۔ شوہن ہار فطرت انسانی کو شر کہتا ہے مگر اقبال نے خیر و شر کے سوال کو عمل کرنے والے ارادے اور مقاصد کے ساتھ وابستہ کیا ہے۔ جس چیز کو لوگ شر کہتے ہیں اقبال اسکو بھی انسانی صلاحیتوں کا ایک ضروری جزو خیال کرتے ہیں بشرطیکہ اس کا مقصد تخلیقی اور تعمیری ہو۔ یہ ایک جارحانہ، مدافعانہ، کارندہ فعال قوت ہے جو مدافعت اور تعمیر و تخلیق کے لئے اسی طرح مفید ہے جس طرح خیر۔ اسی وجہ سے اقبال کے نظام افکار میں اہرمن ایک تعمیری تخلیقی قوت ہے جسکو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال روسو سے اس باب میں بھی مختلف ہے کہ افراد کو جماعتوں کے اعمال خراب کر دیتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک جماعتیں خود افراد سے بنتی اور بگڑتی ہیں اور افراد ہی سے متاثر ہوتی ہیں۔ تاہم اقبال اجتماع کی اہمیت سے غافل نہیں۔ ان کے نزدیک اجتماع (ملت) آرزوئے مقاصد کے شدید شعور سے سرشار افراد کا نام ہے جنکے درمیان وحدت کا ذریعہ مقاصد کی لگن ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوا کہ فکر اقبال میں فرد بہت کچھ ہے اگرچہ اجتماع کی اہمیت بھی کچھ کم نہیں۔

اقبال کے بعض تصورات کو دیکھ کر بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ ان کی نظر میں ملت بھی فرد کی طرح اہمیت رکھتی ہے جیسا کہ قدرتی طور پر ہونا بھی چاہئے۔ مگر فکر اقبال کا مجموعی رجحان یہ ظاہر کرتا ہے کہ اقبال کے فلسفے میں خاص افراد کو ہر شے پر تقدم حاصل ہے اور اگرچہ اقبال نے معاشرہ کی خاطر فرد کے انقیاد اور ضبط کا بڑی ذکر کیا ہے مگر وہ ڈیوٹی وغیرہ کی سماج پرستی کا شکار کم ہیں بھی نہیں ہوئے۔ ڈیوٹی کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ فرد کی تعالیم اس انداز میں ہونی چاہئے کہ اس میں سماج کا نفع ہو۔ اس میں سماج پر فرد کو قربان کر دینے کا رجحان پایا جاتا ہے اور ضبط و انقیاد کی ایک ایسی صورت پیدا ہو جاتی ہے جس میں فرد سماج کی مشین کا ایک پرزہ بن کر رہ جاتا ہے مثلاً نازیوں کے زمانے میں جرمنی میں یا روس کے اشتراکی نظام میں شاید اب بھی۔ یہ بھی یاد رہے کہ اقبال فرد کی آزادی کو روسو کی نظر سے نہیں دیکھتے بلکہ وہ مقاصد عالیہ اور پیکر حیات کے لئے اس کو سماج کرنے کے لئے سنگین ضبط و انضباط اور آہنی انقیاد کی ضرورت پر زور دیتے ہیں اور اگرچہ ان کے فکر میں فطری جذبے اور جبلتیں بہت حصہ لے رہی ہیں مگر ملت کی خاطر فرد کے انقیاد کو

فیضیاب ہوئے ہیں اور کانٹ اور فشتے سے اقبال کی کئی مماثلتیں بھی ہیں۔ جس طرح کانٹ نے ہیوم اور لائبنز کے درمیان مفاہمت کی راہ کھولی اسی طرح اقبال نے بھی عقل و وجدان کے درمیان مصالحت پیدا کی۔ جس طرح فشتے نے جرمن قوم میں قومیت کی روح بھونکی اسی طرح اقبال نے بھی ہندی مسلمانوں میں ملیت کی روح بیدار کی۔ بہر حال جرمن عینیت سے اقبال کے رشتے گہرے ہیں، ادبیات میں بھی اور فکریات میں بھی۔ نطشے اگرچہ اقبال کے مسلک سے بعض امور میں قدرے الگ ہو گیا ہے تاہم دیوانگی و آشفتگی اور جذب و جنون کے معاملے میں اقبال سے اس کا ذہنی رشتہ مسلم ہے۔ بہر حال اقبال کے افکار کا ”عینی“ رخ نمایاں ہے۔ یعنی وہ خدا، کائنات اور انسان تینوں کو حقیقت مطلقہ کے تین رخوں کی حیثیت سے دیکھتے ہیں اور مجموعی نظام کائنات میں تینوں کو ایک رتبہ دیتے ہیں۔ بنا بریں ان کے تصور تعلیم میں بھی یہ تینوں یکساں اہمیت رکھتے ہیں۔

یہ مسلم ہے کہ تعلیم کا مسئلہ ایک خاص نقطہ نظر سے کاملاً تحصیل (Learning) کا مسئلہ ہے اس لئے اس میں متعلم کی طبیعت اور فطرت کا سوال اساسی ہے۔ اس بات کو سبھی مانتے ہیں کہ انسان سکھانے سے سیکھ جاتا ہے اور عمر کے ساتھ ساتھ اس کی قابلیت ترقی کرتی جاتی ہے۔ مگر یہ بات متنازع فیہ ہے کہ انسان کی جبلت یا اصلی طبیعت بھی بدل سکتی ہے یا نہیں۔ اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ انسانی طبیعت بھی خارجی فطرت کی طرح بعض قوانین کے تابع ہے اور فطرت کی طرح اس میں بھی ہر لحظہ تغیر کا عمل جاری رہتا ہے جو ارتقاء کے قانون کے تحت اسکو ترقی دیتا رہتا ہے۔ مگر اقبال غالی فطرت پسند نہیں۔ وہ انسان کو بعض صورتوں میں فطرت سے الگ کر کے دیکھتے ہیں۔

ارتقاء کے موضوع پر سائنس دانوں اور سائنسی فلسفیوں نے بہت کچھ لکھا ہے جنہیں ڈارون کے علاوہ ہربٹ اسپنسر، لائڈ مارگن، الیکزنڈر اور برگسٹن بھی شامل ہیں۔ مگر تغیر و ترقی کے متعلق اقبال انسان اور فطرت میں ذرا سا فرق کرتے ہیں اور وہ یہ کہ جہاں فطرت کے اندر تغیر کا عمل ناگزیر اور مجبورانہ ہے وہاں انسان کا تفوق یہ ہے کہ اس کے حالات میں انفرادی اور اجتماعی سطح پر تغیر کا عمل ارادی اور شعوری بھی ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک ضروری نہیں کہ ہر تغیر ترقی پر منتج ہو۔ اسی طرح انسانی ترقی کے بعض قدم ایسے بھی ہیں جن پر قوانین فطرت کے تدریجی عمل کا اطلاق نہیں ہوتا۔ انسانی شعور اور شخصیت میں ترقی غیر معمولی اور فوری بھی ہو سکتی ہے، جیسا کہ نبوت اور ختم نبوت کے تصور سے ظاہر ہوتا ہے۔ لائڈ مارگن نے اپنے نظریہ ”ارتقاءئے فجائی“ (Emergent Evolution) میں فطرت کے ارتقاء کی جس خاص نوعیت پر زور دیا ہے اقبال اسی کو انسانوں

کا نتیجہ ضعیف یقین ہے اور یہ اس خیال کے سائنس دانوں کا قصور ہے کہ وہ سائنس پر تنگ نظری کا الزام لکواتے ہیں حالانکہ تجربے اور مشاہدے کے ذریعہ حاصل کئے ہوئے علم سے یقین کی تقویت ہونی چاہئے۔

تعلیم کا ایک اہم سوال یہ ہے کہ یقینی علم کے حصول کا طریقہ محض عقلی اور فکری بحث و جستجو ہے یا عمل اور تجربہ؟ مغربی فکر کی دنیا میں لاکھوں اور ہیوم نے تجربیت کے نظریے کو بہت مقبول بنایا مگر محض تجربی علم کو یقینی علم سمجھ لینا اور باقی ہر صورت سے انکار کر دینا یہ خود سائنسی انکشافات کی روشنی میں بھی غلط ثابت ہو گیا ہے۔ اقبال کو اگرچہ تجربیت اور نتائجیت کے بعض نتیجہ خیز پہلوؤں سے انکار نہیں۔ مثلاً اقبال علم نافع کے قائل ہیں۔ اسی طرح وہ ارتقاء اور انکشاف اور اکتشاف کے اصول اور ضرورت کو تسلیم کرتے ہیں مگر علم و ارتقاء کے اصولوں کی یہ تجدید ان کی نظر میں درست نہیں۔ یہی حال عقلی فلسفوں کا ہے جو محض تعقل پر قائم ہیں اور وجدانی علم کے منکر ہیں۔ اقبال تعلیم میں صرف حواس کی تربیت کے قائل نہیں جیسا کہ بعض تعلیمی فلسفیوں نے اس کو مرکز توجہ بنایا ہے۔ اقبال تو کل شخصیت کو قابل توجہ سمجھتے ہیں جس میں خارجی و باطنی، ضعیف و قوی برابر کے شریک ہیں۔ تعلیم کا ایک اہم نظریہ انسان پرستی (Humanism) کے عقیدے پر قائم ہے۔ اس کا ماحصل یہ ہے کہ تعلیم میں صرف علم کی وہی شاخیں مدنظر رہی ہیں جن کا تعلق انسان کے فوائد مادی سے ہے۔ وہ علوم جو خدا اور دوسرے مابعد الطبیعی مسائل سے بحث کرتے ہیں وہ تعلیم سے خارج ہو جانے چاہئیں یہاں تک کہ نیچر کے اسرار کا وہ حصہ بھی جو انسان کے کام کا نہیں۔

اس میں شک نہیں کہ اقبال نے اپنے نظام فکر میں انسان کو خاص الخاص اہمیت دی ہے۔ ان کی فکر میں بعض جگہ تو انسان اتنا حاوی اور محیط ہو جاتا ہے کہ یزدان کا مقام بھی تنگ ہی دکھائی دینے لگتا ہے مگر اس سے دھوکا نہیں کھانا چاہئے کیونکہ یہ مذکورہ مقام ارتقاء کی سب سے آخری منزل میں آتا ہے۔ اس سے پہلے اقبال نے ہر جگہ فرق مراتب کا خیال رکھا ہے۔ یوں صوفیوں کی فکری زبان استعمال کرتے ہوئے کبھی کبھی ان کے کلام سے وحدت الوجود کا ترشح بھی ہوتا ہے مگر وحدت الوجود کے وہ سخت مخالف تھے اور انسان، نیچر اور خدا تینوں کے الگ الگ وجود کے بشدت قائل تھے۔ ہاں انسان کی فضیلت اور اس کی تقدیر روشن کے بارے میں ان کو اگر غالی انسانیت (Humanist) کہ دیا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔

بایں ہمہ اس اصطلاح کے متعارف معانی کے پیش نظر اقبال کو Humanist کہنا خواہ مخواہ کا مغالطہ پیدا کرنا ہے۔ اس سے زیادہ تو انہیں Idealist کہنا صحیح ہوگا کیونکہ وہ جرمن عینیت خصوصاً فشتے اور کانٹ کے خیالات سے

تعلیمی مسائل میں سب سے پہلے غایتوں کا سوال سامنے آتا ہے۔ اقبال کے نزدیک تعلیم کی غایت وہی ہے جو خود زندگی کی غایت ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک زندگی کی غایت کیا ہے اور یہ بھی کہ آخر زندگی ہے کیا چیز؟ مجموعی لحاظ سے اقبال کے نزدیک زندگی ارتقاء پذیر شعور کے تسلسل زمانی کا نام ہے جو اپنے لئے اپنا مکان خود پیدا کرتی جاتی ہے مگر یہ شعور ان کے نزدیک صرف عقل مجرد کا فعل نہیں بلکہ نفس کا فعل کلی ہے جس میں خارجی کائنات اور ماحول بھی شریک ہے۔ اس شعور میں تن اور من دونوں شریک ہیں۔ من کی دنیا لا محدود ہے مگر من کی دنیا تن کی دنیا سے منقطع اور الگ نہیں اور اسی کی گہرائیوں کی آخری منزلوں کا نام من ہے جو لا زمان و لا مکان ہے۔ اس کا یہ مطلب ہوا کہ اقبال کے نزدیک تعلیم ایک ایسا مسئلہ ہے جو تن سے لے کر من کی دنیا تک محیط ہے۔ اس لحاظ سے کسی عمدہ تعلیم کا مقصد یہ ہونا چاہئے کہ وہ متعلم کو زندگی کی پوری وسعتوں سے آگاہ کر سکے تاکہ وہ ان سے بہرہ مند ہو کر ارتقاء حیات کا فریضہ انجام دے سکے۔

اقبال کا یہ نظریہ زندگی یا نظریہ تعلیم جدلیاتی مادیت سے کئی سرحدوں پر سرگرم پیکار نظر آتا ہے۔ جدلیاتی مادیت کی آخری مکمل شکل مارکسزم ہے جس کے نزدیک مادہ کوئی جامد و ساکن چیز نہیں بلکہ وہ ہر وقت باہم ٹکراتا اور رگڑ کھاتا ہوا نت نئی صورتیں تخلیق کرتا رہتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے تعلیم مادے کی تسخیر اور اس کو انسانی ضرورتوں کے لئے استعمال کرنے کے طریقوں کا علم ہے۔ یہاں تک تو مارکسزم سے فکر اقبال کی کوئی لڑائی نہیں مگر زندگی کو صرف مادے تک محدود سمجھ لینا اور اسی میں اٹک کر رہ جانا اس معاملے میں اقبال کا راستہ الگ ہے۔ وہ روح اور علم کی وجدانی ضرورتوں کے قائل ہیں اور صرف مشاہدہ و تجربے کو حصول علم کا واحد ذریعہ نہیں سمجھتے۔

اسی طرح اقبال کا اثباتیت سے بھی اشتراک خیال موجود ہے جس کے معتقد تعلیم کے مضامین میں سب سے زیادہ منطق اور ریاضی کو اہمیت دیتے ہیں اور تجربہ و مشاہدہ ہی کو یقینی ذریعہ علم قرار دیتے ہیں۔ اس خیال کے لوگ عینیت کی ہر شکل کے مخالف ہیں بلکہ ان کے ایک گروہ یعنی منطق اثباتین نے تو خود فلسفی ہونے کے باوجود تفکر کا بھی گلا گھونٹنے کی کوشش کی ہے اور اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ وہ تعلیم میں مجرد سائنسیت اور دنیاویت پر اصرار کرتے ہیں اور اس چیز نے اس فلسفے کو خود یورپ میں بھی ناکام بنا دیا ہے۔

یہاں اس امر کا اعادہ بے محل نہ ہو گا کہ اقبال مادے کے منکر و مخالف نہیں مگر وہ مادے سے ماوراء حقائق اور انسان کے نفسی و داخلی ممکنات سے آنکھیں بند نہیں کرتے۔ اقبال ان سب فلسفوں کے مخالف ہیں جو سائنس اور تجربے کے نام سے زندگی کی حدوں کو محدود کر دیتے ہیں۔ اس محدود نظریے

کے استعمال اور ذہنی تربیت پر۔ اس گروہ کے نزدیک علم جانتا ہے، کرنا نہیں۔ جاننے کی منزل بھر حال پہلے آتی ہے اور کرنے کی اس کے بعد۔ اس عقیدے کے لوگ تعلیم میں نفس انسانی کو خاص اہمیت دیتے ہیں اور مشاہدہ و تجربے کو بعد کی چیز سمجھتے ہیں۔ اور ان میں جملہ عقل پسند اور ایک حد تک تصور پرست برابر کے شریک ہیں بلکہ اس میں جدید دور کے عالمان علم النفس بھی شریک ہیں، جو نفس انسانی کو جملہ افعال و اعمال کا محرک اور مرکز سمجھتے ہیں اور سارتر اور کیرگ گارڈ جیسے وجودی بھی جنہوں نے سائنس کی خارجی ترکتازیوں سے تنگ آ کر پھر داخلیت نفس کے حصار میں پناہ ڈھونڈی ہے۔ اس کے خلاف دوسرے بہت سے مسلک ایسے ہیں جو نفس کے یا تو انکاری ہیں یا اس کے متعلق متشکک ہیں اور تعلیم میں حواس و مشاہدہ و تجربہ ہی کو سب کچھ سمجھتے ہیں۔ یہ لوگ اپنے بہت سے تنوعات کے باوجود چند باتوں میں مشترک ہیں مثلاً یہ کہ تعلیم عمل اور تجربے کا نام ہے نہ کہ تفکر و تعقل کا۔ اسی طرح تعلیم میں حواس کی تربیت اور سائنسی مشاہدہ، تجربہ اور انکشاف پر زور دینا ہی تعلیم کا اصل مقصد ہے۔ ان لوگوں کا یہ خیال ہے کہ چونکہ زندگی عبارت ہے صرف مادہ اور اس کے کوائف کے عمل و رد عمل سے، لہذا تعلیم کی غایت بھی مادی ہونی چاہئے اور تعلیم میں صرف انہی مضامین کو شامل کرنا چاہئے جو صرف مادی لحاظ سے مفید اور نتیجہ خیز ہوں۔ ان کے نزدیک روحانی، وجدانی بلکہ عقلی جستجو بھی بے کار اور بے ضرورت ہے۔ اس خیال کے لوگ بہت سے گروہوں میں منقسم ہیں۔ ان میں نمایاں مکتب مادیین کا ہے جس کی ایک شاخ مارکسی معاشیات کی صورت میں نمود پزیر ہوئی اور دوسری اثباتیت کی صورت میں۔ تجربیت کا فلسفہ لاک کے افکار سے ابھرا اور آگے چل کر نتائجیت کی صورت میں فروغ پا کر ڈیوئی کے نظام افکار میں متشکل ہوا۔ اسی طرح وجدان اور مذہبی رجحان کے خلاف پہلے عقل پسندی اور پھر فطرت پسندی نے سر اٹھایا مگر عقل پسندی نے بہت جلد ہتھیار ڈال دئے اور عینیت نے فکر کے رخ کو پھر وجدان کی طرف پھیر دیا۔ تعلیم پر ان فلسفیوں کا کیا اثر ہوا اور اس سے کیا کیا اچھے یا برے نتائج برآمد ہوئے، یہ پوری تفصیل اس موقع پر پیش نہیں کی جا سکتی لہذا میں ان سب مسلکوں کی روشنی میں اقبال کا موقف متعین کرنے کی کوشش کروں گا اور سب سے پہلے یہ ضرور واضح کرنے کی کوشش کروں گا کہ اقبال ان میں سے کسی ایک مسلک کے مقلد نہیں اور دراصل ان کا ایک اپنا مستقل نظریہ اور ایک مخصوص نظام فکر ہے جس میں ان کا طریق کار اگرچہ امتزاجی بھی ہے مگر اصلاً انتخابی ہے۔ چنانچہ انہوں نے مختلف مکاتب و مسالک سے تائید حاصل کرنے سے احتراز نہیں کیا مگر تقلید اور نقالی کسی کی بھی نہیں کی۔

اقبال کا مدرسہٴ تعلیم

سید عبد اللہ

اقبال نے تعلیم کے عملی پہلوؤں پر کچھ زیادہ نہیں لکھا مگر ان کے افکار سے ایک تصور تعلیم پیدا ضرور ہوتا ہے جسکو اگر مرتب کر لیا جائے تو اس پر ایک مدرسہٴ تعلیم کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے اور کسی علمی و تہذیبی لائحہٴ عمل کی ترتیب میں بھی اس سے بڑی رہنمائی حاصل کی جا سکتی ہے۔ اقبال کے تعلیمی افکار کو مرتب کرنے کی کوششیں پہلے بھی ہوئی ہیں مگر فکر و تعبیر کی دنیا اتنی عجیب اور متنوع ہے کہ اس میں کسی کوشش کو بھی آخری کوشش نہیں کہا جا سکتا اور نئے زاویے سے نظر ڈالنے کی گنجائش اور کشش بہر حال موجود رہتی ہے۔ ممکن ہے کہ یہ کوشش جال کے کسی نئے روپ کو دیکھنے اور زندہ گی کی کسی نئی حقیقت کو سمجھنے میں کامیاب ہو جائے۔

تعلیم کا مسئلہ بظاہر سادہ اور آسان ہے مگر درحقیقت ہے یہ نہایت پیچیدہ اور مرکب سلسلہٴ فکر و عمل اور اس کی یہی پیچیدگی پریشان کن ثابت ہوتی ہے اگرچہ اس کی پیچیدگی ہی اس کی دلچسپی کا ذریعہ بھی ہے۔ اس وقت تعلیم کے بہت سے فلسفے ہمارے سامنے ہیں، کچھ پرانے اور کچھ نئے۔ ان میں سے ہر ایک تعلیم کو ایک نئے زاویے سے دیکھتا اور پیش کرتا ہے۔ کوئی تعلیم کو عقلی ریاضت قرار دیتا ہے، کسی کے نزدیک تعلیم میں اصل شے حواس کی تربیت ہے، کسی کا یہ خیال ہے کہ عمل و تجربہ ہی سب کچھ ہے، کوئی یہ رائے رکھتا ہے کہ تعلیم وہی صحیح ہے جو مادی طور پر مفید مضامین پر زور دے۔ بعض مدرسہ ہائے فکر ایسے بھی ہیں جو صرف انسان ہی کو تعلیم کا موضوع اصلی سمجھتے ہیں۔ بعض اس کو انسان کے ماحول کی روشنی میں دیکھتے ہیں اور بعض انسان کے ماحول کو تعلیم کے نقطہٴ نظر سے سمجھنے کی کوشش میں ہیں مگر کوئی فلسفہ ایسا جامع نہیں جس کو پوری طرح تسلی بخش کہا جا سکتا ہو۔ کسی نہ کسی مقام پر پہنچ کر ان میں سے ہر ایک رک جاتا ہے اور اس سے آگے بھر خلا اور پریشانی ہے اور شاید یہیں سے جستجو کی نئی منزل شروع ہوتی ہے !

تعلیم کے بنیادی سوالوں کے متعلق اقبال کے تصورات کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے ضروری ہوگا کہ ہم نہایت اجال سے محولہ بالا فلسفیانہ مکتبوں کے بعض اہم مسائل کے حوالے سے فکر اقبال کو دیکھنے کی کوشش کریں۔ یہ مکتب عموماً دو طرح کے ہیں۔ فلسفے کا ایک اہم مکتب اس بات کا معتقد ہے کہ تعلیم کا مرکزی سوال ذہن سے متعلق ہے یعنی تعلیم منحصر ہے عقل و فکر

اس شماره كے مضمون نگار

- * ڈاكٲر سید عبداللہ پرنسپل اورینٹل كالج - لاہور
- * ماهر القادری مدیر ماہنامہ فاران - كراچی
- * ڈاكٲر محمد رفیع الدین، ڈائركٲر اقبال اكادمی - كراچی
- * خورشید احمد لیکچرار اردو كالج كراچی
- * منظور احمد لیکچرار سندھ مسلم كالج - كراچی



اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکستان

مدیر: ڈاکٹر محمد رفیع الدین

مدیر معاون: خورشید احمد

جلد ۱

جولائی ۱۹۶۰ ع

نمبر ۲

مندرجات

- | | | | | | |
|----|---|-----------------------|---|---|--------------------------------|
| ۱ | - | ڈاکٹر سید عبداللہ | - | ۱ | ۱- اقبال کا مدرسہ تعلیم |
| ۱۵ | - | ماہر القادری | - | ۲ | ۲- کلام اقبال میں کردار نگاری |
| ۳۷ | - | ڈاکٹر محمد رفیع الدین | - | ۳ | ۳- اقبال کا فلسفہ |
| ۵۹ | - | خورشید احمد | - | ۴ | ۴- اقبال کا تصور شریعت |
| ۸۱ | - | منظور احمد | - | ۵ | ۵- اقبال اور تصوف: چند تنقیدات |

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکستان

جس کا مقصد ایسے مقالات پیش کرنا ہے جو اقبال کی زندگی، شاعری اور حکمت کے مطالعے پر مشتمل ہوں، جو سیاسیات، اخلاقیات، تعلیم، تاریخ، معاشیات، فلسفہ، عمرانیات، نفسیات، ادب، فن، تقابلی مذہب اور اسلامیات وغیرہ پر اقبال کے افکار کی تشریح و توضیح کریں یا جو ان موضوعات کے متعلق ہوں جن میں اقبال کو دلچسپی تھی۔

بدل اشتراک

(چار شماروں کے لئے)

پاکستان	-	-	-	-	بیرونی ممالک
۸ روپیہ	-	-	-	-	۱ پونڈ
					قیمت فی شمارہ
۲ روپیہ	-	-	-	-	۵ شلنگ

مضامین برائے اشاعت مدیر اقبال ریویو

۸۴ - پاکستان سیکریٹریٹ - کراچی کے ہتھ پر ارسال فرمائیں



اقبال ریویو

مجلد اقبال اکادمی پاکستان

جولائی ۱۹۶۰

مندرجات

اقبال کا مدرسہٴ تعلیم	ڈاکٹر سید عبداللہ
کلام اقبال میں کردار نگاری	ماہر القادری
اقبال کا فلسفہ	ڈاکٹر محمد رفیع الدین
اقبال کا تصور شریعت	خورشید احمد
اقبال اور تصوف: چند تنقیدات	منظور احمد

اقبال اکادمی = کراچی